T.C.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'NİN "er-RİSÂLE fî KELÂMİLLAH ve RÜ'YETİHÎ" ADLI ESERİNİN TAHKÎK VE TAHLİLİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Seyhun SARP
182701010

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

RİZE
2021

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Seyhun SARP tarafından hazırlanan "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin "er-Risâle Fi Kelâmillah ve Ru'yetihi" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" başlıklı bu çalışma, 10.03.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ Kabul

Üye: Dr. Öğr. Üyesi M. Hanefi SULUOĞLU Kabul

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ Kabul

/04/2021

İmza

Doç. Dr. Ahmet YANIK

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul etliğimi beyan ederim. 20/04/2021

Seyhun SARP

ÖN SÖZ

Kelâm ilmi Müslümanların gerek dışarıdan İslâm'a yöneltilen saldırılara cevap vermek gerekse de kendi içlerinde ortaya çıkan itikâdî bozukluklarla mücadele etme ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Zira Hz. Peygamber (a.s.) devrinden uzaklaşan Müslümanlar, zamanın ve çevrenin de değişimiyle kozmopolit bir toplum olmuşlardır. Bu da beraberinde inanç açısından birçok problemi beraberinde getirmiştir. İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında tartışma konusu olan meselelerin başında kelâmullah konusu gelmektedir. Özellikle Hristiyan filozofların İslâm'a yönelttikleri eleştirilerin odağında olan Allah'ın kelâm sıfatı Müslümanlar arasında yüzyıllar boyunca derinleşerek büyüyen bir mesele halini almıştır. Bununla beraber Allah'ın görülüp görülemeyeceği de mezhepler arasında itikâd kitaplarına girerek iman esası olacak kadar önemli bir tartışma halini almıştır.

Biz de bu çalışmamızda Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II.Bayezid dönemlerinde yaşamış olan Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *er-Risâle fî Kelâmillah ve Ru'yetihî* isimli risâlesinin tahkikini yapmaya çalıştık. Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifimizle alakalı genel bilgiler yer almaktadır. İkinci bölümde eserin içeriği, müellifin eseri telif ederken kullandığı metodu, eserin diğer nüshalarının tanıtımı yapılmıştır. Son bölümümüzde ise İSAM tahkik kılavuzuna bağlı kalınarak hazırlanmış tahkikli metin bulunmaktadır.

Son olarak bu çalışmayı hazırlarken benden yardımlarını esirgemeyen, her türlü konuda bana göstermiş olduğu sabırlı ve anlayışlı tavrından dolayı Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ'a teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Hazırlayan: Seyhun SARP

Yıl: 2021

Sayfa Sayısı: 103

ÖZET

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'NİN "er-RİSÂLE fi KELÂMİLLAH ve RU'YETİHİ" ADLI ESERİNİN TAHÎK VE TAHLİLİ

Çalışmamızda, Hatibzâde Kastamonî olarak bilinen Muhyiddin Efendi'nin "er-Risâle fi Kelâmillah ve Ru'yetihî" isimli eserinin tahkiki yapılmıştır. Yapmış olduğumuz çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölümde yazarımızın hayatı, yaşadığı dönem, ilmi kişiliği, hocaları, talebeleri ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde tahkikini yapmış olduğumuz söz konusu eser hakkında daha detaylı bilgiler verilmiş, bu bağlamda eserin yazara aidiyeti, eserin muhtevası ve tespit edebildiğimiz diğer nüshaları tanıtılmaya çalışılmıştır. Tezimizin üçüncü bölümünde ise eserin tahkikli metni ilmî neşir kurallarına göre düzenlenerek verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hatibzâde, Kelâmillah, Ruyet, Eş'arîlik, Kelâm, el-Mevâkıf.

Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Author: Seyhun SARP

Year: 2021

Pages: 103

ABSTRACT

THE VERIFICATION OF HATIBZADE MUHYIDDIN EFENDI'S WORK "ER-RISALE FI KELAMILLAH AND RU'YETIHI"

In this study, the work "er-Risale fi Kelamillah and Ruyetihi" by the author Muhyiddin Efendi, known as Hatibzade Kastamonî, has been verified. The study consists of three parts. In the first chapter, the life of the author, the period he lived, his scientific personality, his masters, students and his other works are introduced and discussed. In the second part, more detailed information was given about this work, which has been verified. In addition, the belonging of the work to the author was discussed, the content of the work and other copies we could identify were tried to be introduced.In the third part of the thesis, the verified text of the work is given in accordance with the rules of scientific publication.

Key Words: Hatibzade, Kelamullah the (Word of God), Ruyet (Seeing God), Ash'ari, Kalam; al-Mavaqif.

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

a.s: Aleyhisselam

b.: Bin

Bkz.: Bakınız

Bas.: Baskı

Çev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

H.: Hicri

Hz.: Hazreti

İ.A.: İslam Ansiklopedisi

M.: Miladi

s. : Sayfa

Thk.: Tahkik eden

Trc.: Tercüme eden

tsz. : Tarihsiz

Ö.: Ölümü

vd.: Ve devamı

yay. Yayınları

GİRİŞ

Allah Teâlâ'nın insanlara rahmet olarak gönderdiği Hz. Peygamber (s.a.s.) ahirete irtihal ettiğinde geride onun davasını tüm dünyaya duyurmak için canla başla mücadele edecek bir nesil bırakmıştı. Öyle ki kısa sürede İslam devletinin sınırları Medine'den binlerce kilometre ötelere uzanmıştı. Bu hızlı fetih hareketleriyle birlikte Müslümanlar farklı din ve kültürlerle tanışmaya başlamıştı. Zamanla bu farklı anlayışlara karşı İslam dininin temel akaid ve anlayışlarının savunulması gerekliliği hasıl oldu. Zira bu farklı din ve fikirler İslam'a saldırmaya başlamış, Müslümanların arasına nifak tohumları ekmeye ve onların dini inançlarını sarsmayı hedeflemişlerdir. Bu ihtiyaçtan ötürü ortaya çıkan Kelâm ilmini ilk olarak sistemleştirenin Mu'tezile olduğu bilinmektedir. Sonraki dönemlerde İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî ile Ehl-i Sünnet kelam anlayışı oluşmuştur.

İlk dönemlerden itibaren kelâm ilminin konusunu teşkil eden en önemli meselelerden birisi Allah'ın sıfatları olmuştur. Özellikle Hristiyan filozofların Allah'ın kelam sıfatıyla Hz. İsa arasında bir bağ kurarak O'nun Allah'ın oğlu olduğunu ispatlamaya çalışmaları sıfatlar hakkındaki tartışmaları daha da alevlendirmiştir. Mu'tezilenin savunma refleksiyle Allah'ın tüm sıfatlarının ezeli ve ebediliğini inkâr etmesi İslam dünyasında büyük yaralar açacak bir dönemin kapısını aralamıştır. Zamanla tartışmalar kelam sıfatı ve doğal olarak Kur'an-ı Kerim üzerine yoğunlaşmıştır. Mutezile'nin kelam sıfatının ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiası karşısında ehl-i sünnet, diğer tüm sıfatlar gibi kelam sıfatının da mahluk olmadığını, Kur'ân'ın da Allah'ın kelâmı olması hasebiyle yaratılmış olmadığını savundular. Bu tartışma İslam tarihinde ve sonraki dönemde yazılan eserlerde "halku'l Kur'ân meselesi" olarak yerini aldı. Mu'tezile zamanla devlet idaresinde söz sahibi olmaya başlayınca olay artık ilmi tartışma hüviyetinden çıkıp siyasi bir mesele halini almıştır. Abbasi halifelerinden Me'mûn (ö.833) döneminde mutezile devletin resmi mezhebi kabul edilmeye başlanmış ve artık iktidar gücünü de arkasına alan Mutezile karşıt fikirlerle sert bir şekilde mücadele etmeye girişmiştir. Özellikle halku'l Kur'ân konusunda devrin alimleri sorguya çekilmiş Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyenler zindanlara atılmış hatta işkenceden geçirilmiştir. Elbette bu işkencelere maruz kalan isimlerin en önde geleni Ahmed b.

Hanbel'dir. Kuran'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen Ahmed b. Hanbel zindana atılmış hatta türlü işkencelerden geçirilmiştir.[1]

Me'mûn'dan sonra Mu'tasım (ö.227/842) ve Vâsık (ö.232/847) döneminde de devam eden bu sürece İslam tarihinde "mihne" adı verilmiştir.[2] Her fırsatta aklı ve düşünce hürriyetini vurgulayan Mu'tezile, eline geçen ilk fırsatta kendisi gibi düşünmeyen herkesi ortadan kaldırmayı, baskıyla susturmayı amaçlamış ancak nihayetinde bu tutum kendilerinin sonu olmuştur. Mütevekkil-aleallah döneminden itibaren Mihne hadisesi son bulmuş Mu'tezile devletten uzaklaştırılmıştır.[3]

Kelâm ve halku'l-Kur'ân tartışmalarının yanında yine Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili olan Allah'ın görülmesi meselesi bununla son bulmamış yüzyıllar boyunca bu tartışmalar devam edegelmiştir. Öyle ki bu mevzulardan hareketle mezhepler birbirlerini tekfir dahi etmişlerdir. Allah'ın görülebileceğini kabul edenler müşebbihe-mücessime olmakla itham edilirken, görülemez diyenler Mu'tezilî olmakla suçlanmışlar, bu tartışmaların bir türlü sonu gelmemiştir.

Biz de bu çalışmayla rü'yet ve kelâmullah konusunda yazılan bir eseri ilim dünyasında kazandırmak istedik.

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Çalışmamızda Hatibzâde Muhyiddin Efendi tarafından kaleme alınan *er-Risâle fi Kelâmillah ve R'uyetihî* adlı eserin tahkikini yaptık. Hatibzade Fatih Sultan Mehmet ve onun oğlu olan II. Bayezid döneminde yaşamış, iyi bir İslâmî eğitim aldıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve nihayetinde Fatih'in kurmuş olduğu Sahn-ı Seman medreselerinde baş müderrisliğe kadar yükselmiştir. Hatta belli bir süre Fatih'in özel hocası olabilme başarısını elde etmiş 15.yy Osmanlı döneminin önemli alimlerindendir.

Birçok konuda risaleler kaleme almış olan Hatibzâde, ilk dönemlerden itibaren kelâmî tartışma konularının başını çeken ru'yet ve kelamullah konusunda da bu eseri ortaya koymuştur. İlk tartışmaların çıkmasından yüzyıllar sonra kaleme

---

[1] Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 30/ 26.

[2] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarih-i Taberi*, çev. Ahmet Temir (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 3/ 624.

[3] Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah" *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/212-214.

alınan bu eser bizlere geçen onca süreye rağmen konunun halen ilim meclislerinde sıcaklığını koruduğunu, bu konular üzerine müzakereler yapıldığını ve bu konulara has müstakil eser verme ihtiyacının olduğunu göstermektedir. Hatibzâde'nin yazmış olduğu bu eser bilhassa Osmanlı devletinin en yüksek ilim meclisinde yapılan bir tartışmadan sonra ve doğrudan II. Bayezid tarafından yazdırılmış olması hasebiyle ayrı bir önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmanın, dönemin ilmî anlayışının ortaya çıkarılmasına ve önemli iki kelâmî meselenin o dönemde nasıl anlaşılıp yorumlandığına katkıda bulunacağına inanıyoruz. Ayrıca Hatibzâde gibi devrinde önemli etkiler bırakmış bir alimin eserlerinin gün yüzüne çıkarılması açısından küçükte olsa bir adım olarak görmekteyiz.

II. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız Hatibzade Muhyiddin Efendi'ye ait er-Risale fi Kelamullah ve Ru'yetihi adlı eserin tahkik edilmesidir. Ana nüsha olarak aldığımız "fe" (ف) nüshası diğer nüshalarla karşılaştırılarak bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Tahkik çalışmamız İSAM tahkik kuralları esas alınarak yapılmıştır.

Müellifin eserde zikrettiği şahıs isimleri ve fırka isimleriyle ilgili kısa bilgiler verilmiştir. Kaynak gösterdiği kitaplar çıkarılmıştır. Bu kitaplardan bazılar halen mahtut oldukları için imkân nispetinde bulunmaya çalışılmış ancak bazıları bulunamadığı için kitaba işaret edilmekle yetinilmiştir. Hatibzâde'nin kullandığı ayetler parantez içerisinde sure ve ayet numarasıyla verilmiştir. Hadisler bulunmuş ve dipnotta kaynağına ve tam metnine yer verilmiştir. Elimizde bulunan üç nüsha birbiriyle karşılaştırılmış ve farklar belirtilmiştir. Teknik sebeplerle metnin satır sayısını belirten rakamlar konulamamıştır. Ancak varak numaraları, ilk sayfası için "vech" (وجه) kelimesinin kısaltılmışı olan(و), ikinci sayfası için de "zahr" (ظهر) kelimesinin kısaltılmışı olan (ظ) harfiyle metin içerisinde belirtilmiştir.

III. Araştırma Süreci

Öncelikle müellifin hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili araştırmalar yaptık. Daha sonra tahkik yapacağımız eseri Türkiye kütüphanelerinde araştırdık ve nüshalarının yerlerini tespit ettik. Sonrasında bu nüshaları bulundukları kütüphanelerden temin ettik. Üç nüsha da okunup aralarındaki farklar ortaya konduktan sonra İSAM tahkik kılavuzuna göre tahkik etmeye başladık. Tahkik işlemi bitince baştan sona kontrol kontrol ettik

BİRİNCİ BÖLÜM

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1.Hayatı

Tam ismi Muhyiddin Mehmed olan Hatibzâde, Kastamonu'da dünyaya geldi.Babasının adı Hatibzâde Tâceddin İbrâhim'dir. Kaynaklarda daha çok Hatibzâde, bazen da Hatibzâde-i Rûmî lakabıyla anılır. [4]

Babası İznik'te müderrislik görevinde bulunduğu sırada ilköğrenimini ondan almıştır. Bunun yanında kelam, tefsir, fıkıh gibi İslâmî ilimlerle sarf nahiv bilgisini de yine babasından tahsil etmiştir. Sonraki dönemlerde Hızır Bey ve Anadolu'da bulunan Alâeddin et-Tûsi gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Yine İznik'te bulunan Orhan Gazi Medresesinde ilk müderrislik görevine başladı. Tam olarak ne zaman burada göreve başladığı bilinmese de hicrî 875 milâdi 1470 yılına kadar burada görevine devam ettiği bilinmektedir. Oldukça mütevazı olan bu medresede gerek ilmi birikimi gerekse gayretiyle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekmeyi başardı ve hicrî 875 milâdi 1470 tarihinde Sahn-ı Semân Medresesine tayin edildi. Uzun süre burada görev yapmış ve baş müderrisliğe kadar yükselmiştir. Ancak Fatih Sultan Mehmet'le yaşadığı bir hadiseden dolayı görevinden azledilmiş, sonraları Molla Gürani'nin araya girmesiyle tekrar müderrislik görevine dönebilmiştir. Bir müddet sonra padişahın güvenini ve saygısını kazanmış hatta onun özel hocalığını yapmıştır. Fakat başkalarıyla yaptığı münazaralar esnasında Fatih'in hocası olduğunu söyleyip bunu kullanması padişahın kulağına gidince saraydan uzaklaştırılmıştır. Ömrünün geri kalan döneminde İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve İstanbul'da hicri 901 (1496) yılında vefat etmiştir. Defni Eyüp Sultan'da Ali Kuşçu'ya ait kabrin yakınına yapıldı. Kaynaklar bir oğlunun olduğunu ve Eyüp Sultan Medresesi'nde müderrislik yaparken hizmetçisi tarafından öldürüldüğünü de kaydetmektedir.[5]

---

[4] Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye,* (İstanbul: TC. Yazma Eserler Başkanlığı, 2019) 250.

[5] İlyas Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 16:463-464.

1.2.İlmî Kişiliği

Hatibzâde, her zaman ilmî tartışmaları oldukça seven bir karaktere sahipti. Bilhassa Sahn-ı Semân medreselerinde görevli olduğu dönemde sohbet meclislerinde devrin alimleriyle çeşitli konularda müzakereler yapar ve bu müzakerelerin birçoğu tartışmayla son bulurdu. Hatibzâde'nin tartışmaya düşkünlüğü bazen başını derde dahi sokmuştu. Bir keresinde Fâtih Sultan Mehmet'in sadrazamı olan Koca Dâvud Paşa, devrin ileri gelen ilim adamlarında biri olan Hocazâde Muslihuddin Efendi'yi saraya davet etmiş ve Hatibzâde ile ilmi münazarada bulunmasını istemiş, tartışma sırasında Hocazâde Muslihuddin, Hatibzade'nin sırf tartışmayı kazanabilmek için ilmî ve ahlâkî sınırları aştığını görünce beraberindeki öğrencilerini işaret ederek önce onlarla tartışmasını kendisine denk olmadığını söylemiştir. II. Bayezid dönemine gelindiğinde Hatibzâde aynı şekilde her münazarada galip çıkmak için her türlü yolu denerdi. O dönemde en çok tartışmaya girdiği alimler arasında Muslihuddin Mustafa Kestelî, Zenbilli Ali Efendi ve Sinan Paşa gibi dönemin önde gelen alimleri de vardı. Yine sultanın huzurunda yapılan bir münazarada saygı ölçülerini aşmış ve konuşulan konularla alakası olmayan mevzulara dalınca II. Bayezid bu duduma sinirlenmiş ve öne sürdüğü şeyleri kanıtlaması için bir risâle yazmasını söylemiştir. Sultanın bu emri üzerine Hatibzâde'nin kaleme aldığı ve bizimde çalışmamızın konusunu teşkil eden Risâle fî baḥs̱i'r-rüʾye ve'l-kelâm adlı eseri okuyan sultan eseri beğenmemiş, veziri Çandarlı İbrâhim Paşa'dan Hatibzade'nin ülkenden sürülmesini istemiştir. Ancak İbrahim Paşa olayın daha fazla büyümesinin önüne geçmek için padişahın bu buyruğunu yerine getirmemiş hatta Hatibzade'ye Sultan adına bir miktar da para göndermiştir.[6]

Hitabet ve güzel konuşmayı iyi bilen, hangi ortamda olursa olsun cesurca konuşabilen rakiplerini bastırabilecek aklî ve mantıkî çözümlemeler yapabilen Hatibzâde ilmi açıdan yükseldiği kadar ahlaki olarak yükselememiştir. Kendisini her zaman çevresindekilerden ve devrin âlimlerinden üstün görmüş ve bunu açıkça da dile getirmekten geri durmamıştır.[7] Hatibzâde'nin görüşlerinden birisi de alimlerin idarecilerden daha üstün oldukları düşüncesiydi. Bu fikrini her durumda açıklamaktan çekinmeyen Hatibzâde bir defasında Şehülislâm Efdalzâde Hamîdüddîn'le

---

[6] Taşköprülüzade*, eş-Şakâ'ik*, 254.

[7] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi) 1: 340.

beraber tebrik merasiminde bulunurlarken şeyhülislamın vezirlere fazla hürmet gösterdiğini görünce onu uyarmış ve bu yaptığının ilmin izzetine ters düştüğünü söylemiştir. Hatibzade bu görüşünde o kadar kararlıdır ki II. Bayezid'le görüşmek için huzuruna girdiğinde kesinlikle elini öpmez sadece musafaha yapmakla yetinirdi.[8]

Hatibzâde hakkında ileri sürülen iddialardan birisi de onun, dönemin âlimlerinden Molla Lutfî'nin katline fetva verdiğidir. Bu fetvayı vermesinin sebebinin ise Molla Lütfi'nin kendisine yaptığı eleştirilerden rahatsız olması sebebi ile verdiği hatta idamdan sonra "Kitaplarımı kurtardım." dediği iddia edilmiştir. Ancak bu iddia kanıtlanamamış aksine Molla Lutfi'nin öldürülmesinin başka sebepleri olduğu ortaya çıkarılmıştır.[9]

Hatibzâde ilmî silsile yönünden Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlıdır. XIII. yüzyıldan itibaren Muhammed b. Nâmâver el-Huncî ve Sadreddin Hılâtî kanalıyla Anadolu'ya gelen bu ekol, Molla Fenârî ve talebesi Molla Yegân ile devam etmiştir. Molla Yegân aynı zamanda Hatibzâde'nin babasının da hocasıdır. Daha çok fıkıh ve kelâmla meşgul olan Hatibzâde devrin geleneğine uyarak bazı eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Fâtih'in yanında çeşitli övgüler yağdırılan Molla Fenâri için yazdığı en meşhur eserinin *Füsûlü-l Bedâyi* olduğunu ama onu bile yüzeysel bir incelemeyle çürütebileceğini söylediği kaydedilir.[10]

1.3.Hocaları

Hatibzâde, devrin önde gelen birçok âliminin de rahle-i tedrisinden geçmiştir. Bu alimlerden birkaçı şunlardır:

Taceddin İbnü'l-Hatib (856-57/ 1452)

Devrin önde gelen alimlerinden birisi ve Hatibzâde Muhyiddin Efendinin babasıdır. Hatibzâde ilk öğrenimini onun yanında tamamlamıştır. Sultan Murat tarafından kendisine verilen medresede uzun yıllar hocalık yapmıştır.[11]

Alâeddin Ali et-Tûsî (887/1482)

---

[8] Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye* (İstanbul: TC. Yazma Eserler Başkanlığı, 2019) 250.

[9] İsmail E. Erünsal, *Fatih devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfi Hakkında Birkaç Not*, (Tarih Dergisi: 1980) 33. sayı, 74-78

[10] Taşköprülüzade, *eş-Şakâ'ik*, 58.

[11] Taşköprülüzade, *eş-Şakâ'ik*, 254.

Tebriz'de yaşayan ve orada eğitim veren Tûsî, Sultan Murat döneminde Anadolu'ya gelmiş ve bir süre burada yaşamıştır. Fatih'te babası gibi kendisine çok ilgi göstermiş ve Bursa'da babasının medresesini Tûsî'ye tahsis etmiştir. İstanbul'un fethinden sonra da medreseye dönüştürülen sekiz kiliseden birini ona vermiştir. Hatibzâde bu sıralarda kendisinden eğitim alma şansı bulmuştur. Fatih'in özellikle ziyaret edip derslerine katıldığı ve ilmine hayran olduğu söylenir. Sonraları Fatih Sultan Mehmet ondan ve Hocazâde'den Gazzâlî ve diğer filozoflar arasında geçen meselelerle ilgili bir kitap yazmalarını istemiş Hocazade'nin eseri daha fazla beğenilip ilgi görünce tekrar Tebriz'e dönmeyi uygun bulmuştur.[12]

Hızır Bey (863/1459)

Sivrihisar'da doğup büyüyen Hızır Bey dönemin en önemli alimlerinden biridir. İlk öğrenimini babasından almış ve sonra Hatibzâde'nin babasının da hocası olan Molla Yegân'ın talebesi olmuştur. Uzun süre bu zattan eğitim almış ve kızıyla evlenmiştir. Otuzlu yaşlarında yine Sivrihisar kadısı olmuştur. İstanbul'un fethinden sonra şehrin ilk kadısı olarak tayin edilmiştir. Hızır Bey, üstün ilmî derinliğinin yanında oldukça güzel şiirler de yazmıştır. Kaside-i Nuniyye bunlardan birisidir.[13]

1.4.Talebeleri

Oldukça fazla öğrenci yetiştirmiş olan Hatibzâde, başta Kemalpaşazâde ve Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi olmak üzere, Tâcîzâde Câfer Çelebi, Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah, Zeyrekzâde Ahmed Rükneddin, Sarıgörez Nûreddin Efendi, Hayâlî-i Kadîm, Bâbek Çelebi, Abdülvehhâb b. Abdülkerîm, İbrîzâde, Kara Bâlî Aydınî gibi âlimlerin de arasında bulunduğu değerli bir öğrenci mirası bırakmıştır.

1.5.Eserleri

Müellifin pek çok eser kaleme aldığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Bunlardan tespit edebildiklerimiz konularına göre aşağıdaki şekildedir.

1.5.1. Fıkıh ve Usulü

Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Vikâye: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tâcüşşerîa'nın Vikāyetü'r-rivâye isimli eserine yaptığı şerhin bir kısmına yazdığı hâşiyesidir. Eseri yazmaya Sultan II. Bayezid'in isteği doğrultusunda başlamış ancak oğlunun

[12] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 170.

[13] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 164.

öldürülmesi üzerine sadece taharet ve abdest kısımlarına kadar gelebilmişti. Eser mahdut olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih kısmında 3896 kayıt numarasıyla bulunmaktadır.[14]

Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından Adudüd-din el-Îcî'nin Muḫtaṣarü'l-Müntehâ şerhine yapılan haşiyenin baş tarafının haşiyesidir. Bu esere Hatibzade'den önce hocası Tûsi de bir haşiye yazmıştır. Hatibzade bu eserinde hocasını eleştirmektedir. Eserin bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesinde 627 kayıt numarasıyla bulunmaktadır.[15]

Hâşiye ale'l-Mukaddimeti'l-erbaʿa: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un telif ettiği Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı esere yine kendisinin et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ ismiyle yazdığı şerhe Teftâzânî tarafından kaleme alınan et-Telvîḥ fî keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ adlı şerhin hüsün ve kubuh faslında yer alan dört mukaddimesi üzerine yapılmış bir haşiyedir. Eser, Muslihuddin Mustafa Kestelî ve Abdüssamed Samsunî'nin aynı kitabın aynı bölümüne yaptıkları haşiyelerle birlikte müstakil bir mecmua halinde mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672) diğer bazı nüshaları da vardır.[16] (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459).

Risâle fî nakdi'l-vudû: (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847; Esad Efendi, nr. 951). Bazı nüshalarında Risâle fî ḥükmi't-taṭhîr (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710) şeklinde adlandırılan eser, Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-Viḳāye'sinde, abdesti bozan hususlardan biri olarak bedenden bir şeyin çıkması ve akmasına dair bilgilerin şerhi ve tashihi amacıyla yazılmıştır.

Risâle fî fezâʾili'l-cihâd. Kitap cihadın önemi, cihadı terk etmenin hükmü, bu konuda idarecilere düşen görevler ve şehitlik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Eserin birçok yazma nüshası vardır. Mesela bir nüshası Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984, 1988, 1989, kaydıyla mevcuttur. Bazı nüshalarında *Risâle fi'l-cihâd* adlarıyla da anılmaktadır.[17]

1.5.2. Kelâm

---

[14] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[15] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[16] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[17] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti't-Tecrîd: Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-kelâm'ına yapılan Teşyîdü'l-ḳavâʿid fî şerḥi Tecrîdi'l-ʿaḳāʾid adlı şerhe Cürcani'nin yaptığı haşiyenin haşiyesidir. Eserin çeşitli nüshaları bulunmaktadır. (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1114; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2927, 2928, Hâlet Efendi, nr. 442, Lâleli, nr. 2215, Hamidiye, nr. 725).[18]

Risâle fî kelâmillâh ve rüʾyetih. II. Bayezid'in isteği üzerine yazılan ve müellifin olgunluk dönemine rastlayan bu eserde, klasik kelâm kaynakları kullanılarak kelâm-ı nefsînin ezelîliği ve rü'yetullahın cevazı konuları ele alınır. Çalışmamıza konu olan eserdir. (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2276; Lâleli, nr. 2236).[19]

Hâşiye ʿalâ evaili Şerhi'l-Mevâkıf: Cürcânî'nin Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf'ına yaptığı şerhin ilk kısmına yapılan haşiyedir. Çeşitli el yazması nüshaları mevcuttur.[20] Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi kısmında, 1188 kayıt numarasını taşımaktadır.[21]

Risâle fî nefyi nisbeti'l-hüsrân ile'l-enbiyâ: Bazı nüshalarında farklı isimlerle anılan eser, İbn Hayreddin adlı bir âlimin, "Evlâ olanı terk etmeleri sebebiyle peygamberler de hüsran içinde bulunmuştur" sözüne reddiye tarzında yazılmış ve kısmen peygamberlerin ismet sıfatına temas etmektedir. Bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, n. 2052 kaydıyla elimizde bulunur.

el-Cezrü'l-eşam: Teftâzânî'nin önemli eserlerinden biri olan Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ın hüsün ve kubha bölümüne yapılan bir şerhtir. Millet Kütüphanesi'nde Murad Molla, 706 numaralı nüshasında *Ḥâşiye ʿale'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ* adıyla geçer.

Risâle fî baḥsi'l-ʿilm ve'l-kelâm İlim ve kelâm terimlerinin tanımıyla ilgili iki varaklık bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2829 kaydıyla bir nüshası vardır.[22]

---

[18] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[19] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 340.

[20] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[21] Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", 16:463-464.

[22] Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", 16:463-464.

1.5.3. Diğer Eserleri

Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti'l-Keşşâf: [23] Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Zemahşerî'ye ait el-Keşşâf tefsirin Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinin ilk yirmi beş âyetinin tefsirine yaptığı hâşiyeye hâşiyedir. Taʿlîḳāt ʿalâ evâʾili'l-Keşşâf şeklinde de anılan eserin bazı nüshaları mevcuttur. (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 268; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610).[24]

Risâle fi'l-cihe; Mehmet Tahir Efendi'nin yanlışlıkla Risâle fî taʿyîni ciheti'l-ḳıble olarak gösterdiği eser, [25] Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin Ḥikmetü'l-ʿayn adlı eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyenin cihetle ilgili bölümüne hâşiyedir. Bazı kütüphane kayıtlarında Risâle fî ḥavâşî Şerḥi ḥikmeti'l-ʿayn adıyla da anılan risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır. (Ayasofya, nr. 2350; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600).[26]

el-Ecvibetü't-tisʿa; Hatibzâde'nin yine bir gurup alimle yaptığı tartışma sonucunda ortaya çıkan ilmin mahiyetiyle alakalı sorulara cevap vermek için yazdığı kısa iki varaklık bir risaledir. Süleymaniye kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.[27]

1.6.Yaşadığı Dönemde Osmanlı Devleti

Hatibzâde Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde yaşamıştır. Bu dönemde Osmanlı siyasal, ekonomik, askeri vb. her alanda devrin oldukça hızlı ve güçlü bir ilerleme içerisindeydi. İstanbul'un fethi ve sonrasında Avrupa'ya düzenlenmeye başlayan seferlerle Osmanlı gücüne güç katmaya devam etmekteydi.

Elbette bu gelişim ilmi sahaya da sıçramış ve büyük bir zenginlik oluşturmaya başlamıştır. Devrin padişahlarının ilme ve ilim adamına gösterdikleri hürmet dünyanın her yanından alimlerin Osmanlı topraklarına ve bilhassa İstanbul'a akın etmelerine sebep olmuştur. Hatibzâde de bu alimlerden istifade edebilmiş ve ilmi anlamda kendisine oldukça fayda sağlamıştır.

---

[23] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

[24] Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", 16:463-464.

[25] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi) 1: 340.

[26] Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", 16:463-464.

[27] Üzüm, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", 16:463-464.

Öte yandan kelâmî meseleler alimlerin en çok tartıştıkları ve münazarada bulundukları alanların başını çekmekteydi. Padişahın huzurunda yapılan bir münazara sonucu böyle bir eserin yazılması bize gösteriyor ki Kelamullah ve ru'yet konuları da ortaya çıkmalarından asırlar sonra bile halen sıcaklığını korumaktaydı.

İKİNCİ BÖLÜM

ER-RİSÂLE Fİ KELÂMİLLAH VE RU'YETİHİ ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

2.1.Eserin Tanıtımı

İncelemelerimiz sonucunda Hatibzâde'nin bu risalesinin matbu olmadığı anlaşılmıştır. Araştırmamıza konu olan eserin Süleymaniye Kütüphanesinde üç nüshası bulunmaktadır. Ana metni ortaya çıkarmak için Fatih, 2997 numaralı nüshayı ana nüsha olarak aldık ve rumuz olarak "fe" (ف) harfini belirledik. Bu nüshalar arasında "fe" (ف) nüshasını ana nüsha olarak kabul etmemizin sebebi diğerlerine göre daha anlaşılır ve düzgün yazılmış olması, istinsah tarihinin olmaması ve yazım farklılıklarının bulunmamasıdır. Zira "elif" (أ) nüshasının diğer iki nüshaya göre birçok yerde eksik veya fazla yazılmış olması, bazı kısımlarının birebir yazılmayıp müstensihin anladığı şekliyle yazılmış olması onu ana nüsha olarak tercih etmeyişimizin temel sebeplerindendir. Bütün nüshalar farklı el yazılarıyla yazılmıştır. Ancak genel anlamda düzenleri aynıdır.

Her nüsha Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salat-u selamla başlamaktadır. "elif" (أ) ve "fe" (ف) nüshalarının girişinde yaklaşık bir buçuk sayfalık bir mukaddime bulunmakta ve bu kısımda eserin yazım sebebi zikredilmektedir. Bu bölüm "lam" nüshasında ise risalenin en sonunda bulunmaktadır.

"Lam" (ل) nüshası dışındaki her iki nüshanın yazımı daha güzel ve anlaşılırken "lam" (ل), daha karışık ve anlaşılması daha zor bir el yazısı ile yazılmıştır.

Eserin muhtevasına gelince, girişinde uzun sayılamayacak bir mukaddime bulunmaktadır. Burada yazar hamd-ü senadan sonra eseri yazma sebebini kısaca açıklamaktadır. Bu sebepler, konuyla ilgili merakın yoğun olması, talebelerin bu konuda çokça sorular sorması ve Sultan II. Bayezid'in isteği olarak zikredilmektedir.

Müellif öncelikle eseri (المطلوب الأول المطلوب الثاني) şeklinde iki ana bölüme ayırmaktadır.

İlk bölümde Kelâmullah konusunu ele alan müellif, burada konuyu üç kısma ayırmış ve bu ayrımı (المبحث) başlığıyla yapmıştır. (المبحث الاول) dediği ilk başlık altında Allah'ın mütekellim olduğunun ispat edilmesi ve kelâm-ı nefsi konularını ele almıştır. Öncelikle kelâm-ı nefsiyi mantıkî delillerle izah etmeye çalışan müellif,

bu aklî delillerden sonra da birçok ayet-i kerime üzerinden konuyu açıklamaya gayret etmiştir. (البحث الثاني) olarak adlandırdığı birinci bölümün ikinci kısmında, kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyenlerin görüşlerine yer verilmiş, onların getirdikleri delillerzikredilerek bunlara cevap verilmeye çalışılmıştır. (البحث الثالث) yani üçüncü ve son kısımda ise müellif, Allah'a yalan isnat etmekten imtina edilmesi ve tüm mezheplerin bu konuda ittifak etmeleri meselelerini işlemektedir. Müellifin kelâmullah meselesini ele aldığı bu bölümü şu şekilde özetleyebiliriz;

Allah'ın kelâm sıfatının olduğu hem akli hem de nakli delillerle sabittir ve diğer tüm sıfatları gibi kelâm sıfatı da kadimdir. Bununla beraber bizim okuyup duyabildiğimiz şekliyle cüzlerden yani harf ve seslerden oluşmaktadır. Bu açıdan da kelâm sıfatı hâdistir. Öyleyse kelâm sıfatının bu iki kısmının da farklı şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Allah Tealâ'nın kelâm sıfatı kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Kelâm-ı nefsî Allah'ın zatıyla kaim manaları ifade eder ve dolayısıyla kadîm olmalıdır. Hâdis olan kelâm-ı lafzî ise nefisteki manaların ses ve harflerle ortaya çıkması demektir.

Tüm peygamberlerden bizlere tevâtür yoluyla ulaşan nakli delillerle Allah'ın mütekellim olduğu üzerinde tüm ümmetin ittifakı vardır. Peygamberlerin doğru sözlü oldukları, asla yalan söylemedikleri ve bunu çeşitli mucizelerle ortaya koydukları da sabittir. Buradan hareketle Allah'ın mütekellim olduğu konusunda en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. Hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatıyla kaim olması da mümkün olmadığına göre zâtî-kadîm olan sıfatı taayyün eder.

Müellifin kullandığı bir diğer delil ise kelâmın müşterek bir isim olmasıdır. Buna göre Araplar, kullandıkları ağızlarından çıkan lafızlara kelâm dedikleri gibi bu lafızların zihinde olan manaları için de kelâm kelimesini kullanmaktadırlar.

Öte yandan müellif Allah'ın kelâm sıfatının kadim oluşuna ve kelâm-ı nefsîye karşı delil olarak ileri sürülen ayetleri de zikredip bunlara cevap vermeye çalışmaktadır. Bunlardan birkaçını zikretmekle yetineceğiz.

Mu'tezile'ye göre ﴾ كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ) (Hud 11/1) ayeti Kur'an'ın peş peşe gelen ayetlerden oluştuğunun delilidir. Bu da onun birbirini takip eden parçalardan oluştuğunu ortaya koymaktadır. O zaman parçalardan oluşan her şey gibi Kur'an'da sonradan meydana gelmiştir ve kadim değildir. Müellif cevap olarak ayette kastedilen "kitap"ın indirilmiş olan tek bir şey olduğunu yoksa her bir ayetin

murat edilmiş olmadığını söylemektedir. Bu ayet kelâm- nefsîye delil teşkil etmediği gibi kelam-ı lafzinin hâdisliğine de delil olamaz.

﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ﴾ (Tevbe 9/6) ayeti Allah'ın kelâmının duyulabilir olduğu ifade edilmektedir ve duyulabilen şey de hâdistir çünkü harf ve seslerden oluşmaktadır. Buna karşın müellif ise ayette kendisinin de hâdis kabul ettiği kelâm-ı lafziden bahsedildiğini söyleyip kelâm-ı nefsinin hadisliğine delil olmayacağını ifade etmektedir.

Mu'tezile'ye göre Allah Kur'an'da birçok yerde "ان أنزلناه، إن أرسلناه" gibi mazi kalıpları kullanarak geçmiş bir zamanda Kur'an'ı indirdiğini bildirmektedir. Bu da Kur'an'ın kadim olmadığına apaçık delildir. Müellif bu iddianın da doğru olmadığını ifade ederek kullanılan mazi kalıbının geçmiş zamanı kastetmediğini bunun örneklerinin de yine Kur'an'ın birçok yerinde olduğunu söylemektedir. Bu tarz mazi fiil kullanımı gerçekten de o olayın geçmişte olduğunu belirtmek için değil bilemediğimiz farklı bir hikmete binaen olduğunu söyler.

(المطلب الثاني) başlığıyla başlayan ikinci bölümde ise müellifimiz ru'yetullah konusunu ele almakta ve bu bölümü (المقام) başlıklarıyla yine üç kısma ayırmaktadır. Birinci makamda ru'yetin kesin ve doğru olduğunu, müminlerin Allah'ı muhakkak görecekleri konularını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Âraf suresi 143. âyet başta olmak üzere meselenin izahında çokça ayet zikredilmiş ve bu ayetler Arap dil ve belagat kuralları, mantık gibi birçok ilimden faydalanılarak açıklanmıştır. Açıklamalar neticesinde Müminlerin Allah'ı göreceklerine ve buna inanmanın vücûbiyyeti kanaatine varılmıştır.

İkinci makamda ru'yetin gerçekleşmesi ve buna delil olacak âyet-i kerîmleri ele almaktadır. Son kısım olan üçüncü makamda ise müellif, ru'yet konusunda aklî ve naklî deliller hakkında şüphe içerisinde olanların bu delillerini zikredip bunlara cevap bulmaya çalışmıştır.

Müellif bu ana başlıklar dışında bazı bölümleri kendi içerisinde farklı kısımlara da ayırmakta ve genel anlamda düzenli bir eser ortaya koymaktadır. Daha sonra müellifimiz eseri başladığı gibi hamd-ü senâ ve dua ile bitirmektedir. Hatibzâde'nin rü'yetullah hakkındaki görüşleri ise genel olarak şöyledir;

Rü'yetullah konusunda Mu'tezile Allah'ın tek ve benzersiz olduğundan hareketle O'nun asla gözle görülemeyeceğini ileri sürmektedir. Mu'tezile'ye göre

Allah hiçbir cisme benzemez, bu sebeple cisimlere ait olan görülebilme vasfı Allah'ta bulunamaz. O'nun görülebilir olduğunu söylemek bir bakıma O'nu cisimlere benzetmek olur. Bu Allah'ın tevhid sıfatının bir gereğidir. Öyleyse Allah'ın görülmesi mantık sınırları içerisinde değildir. Zira bir şeyin ya tümü ya da bir kısmı görülür, bunun dışında herhangi bir olasılık yoktur. Allah için ise bu mümkün değildir. Görülen şey belli bir mekânın içerisinde olmalıdır oysa Allah zamanın ve mekânın üstündedir. Tüm bu akli sebeplerle Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceğini söylemiştir.

Ehl-i Sünnet ise Allah'ı görmenin hiçbir mantıki engeli olmadığını söylemektedirler. O'nun görülebilir olduğunu söylemek Allah'ı cisim olarak telakki eden Mücessime ve Müşebbihe'ye meyletmek olmadığı gibi O'nun zatında bir değişiklik de meydana getirmez. Öte yandan görme olayının imkânı var olmaya bağlıdır ve var olan her şeyin görülmesi mümkündür. Yüce Allah da var olduğuna göre görülmesi imkân dahilindedir.

Akli delillerin yanında nakli deliller üzerinde de çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. Bunların başında (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) "Gözler O'nu idrak edemez, O bütün gözleri görür." (En'am 6/103) ayeti gelmektedir. Mu'tezile ayette geçen 'idrak' kelimesini nazar ve rü'yet olarak almışlardır. Buna bağlı olarak ayete "Gözler O'nu göremez O gözleri görür" şeklinde mana vermişlerdir. Ehl-i Sünnet ise burada geçen 'idrak' kelimesini "ihata etme" "künhüne vakıf olma" şeklinde anlamışlardır. Bu bağlamda gözler Allah'ı ahirette göreceklerdir ancak bu görme O'nu tamamen idrak edecekleri anlamında değildir.

Diğer bir tartışma ise A'raf suresi 143. ayette geçen (لَنْ تَرَانِي) ifadesidir. Mu'tezile buradan hareketle Allah'ın kesinlikle görülemeyeceğini iddia ederken Ehl-i Sünnet dünyadayken görülemeyeceğini ancak ahirette görüleceğini söylemişlerdir. Ayette Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesini buna delil sayan Ehl-i Sünnet, şayet imkânsız olsa peygamber olarak Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunmayacağını ifade etmişlerdir. Öte yandan "seni göreyim" isteğine karşılık "beni göremeyeceksin" cevabının verilip, "ben görünmem" denmemesi de Allah'ın görülmesinin imkân dahilinde olduğunu ortaya koyar. Ancak bu görme dünyada olmayıp ahiret yurdunda gerçekleşecektir.

Eser devrin ilmi geleneğine uygun bir şekilde klasik risale tarzında yazılmıştır. Müellif eserin genelinde “تعليقات” metodunu kullanmıştır. Bazen de karşıt görüşleri verip)أقول(“ben de şöyle derim” veya)اجيب(“şöyle cevap veririm” şeklinde konuyu anlatmaya gayret etmiştir.

Hatibzâde eserinde birçok alim ve kitaptan alıntılar yapmakta bu alıntıları bazen birebir bazense mana olarak kaydetmektedir. Genel olarak alıntı yaptığı eseri zikretmektedir. Bazı bölümlerdeyse sadece “falan alimin iddia ettiği gibi” veya “falan aliminin dediği gibi” şeklinde nispetler yapıp geçmekte kaynak vermemektedir. Başvurulan kaynakların başında şunlar gelmektedir; Cürcani Şerhu’l Mevâkıf, Taftazânî Şerhu’l Mekâsıd, Cürcânî Hâşiye ala’l Keşşâf, Taftazânî Şerhu Akâidü’n-Nesefîyye, Zemâhşerî el-Keşşaf.

2.2. Eserin Nüshalarının Tanıtımı

Eserimizin üç farklı nüshası bulunmaktadır. Çalışmamızda ana nüsha olarak aldığımız Süleymaniye Fatih Nüshası “fe”)ف(harfiyle, ikinci nüshamız Süleymaniye Ayasofya Nüshası “elif”)أ(, son nüshamız olan Süleymaniye Laleli Nüshası “lam”)ل(harfiyle gösterilmiştir. Nüshalar hakkında genel bilgilerse şöyledir;

2.2.1. Süleymaniye Fatih Nüshası

“Fe”)ف(rumuzunu kullandığımız bu nüsha, eserin yazımında belirlediğimiz ana nüsha olup toplam 74 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 17 satır yer almaktadır. Kapağında “*Risale Ru’yet ve’l-Kelam li Hatibzâde*” başlığı bulunmaktadır. Başlığın altında “وقف خطيب زاده” kaydı nüshanın müellif tarafından vakfedildiğine işaret etmektedir. Yine Muhammed Ali el-Anarî tarafından istinsah edildiği ön kapakta bulunan bilgiler arasındadır. Müstensih hakkında bir malumat bulunamamıştır. İstinsah edildiği tarih belli değildir. Nüsha *nesih* yazı tipiyle kaleme alınmış olup siyah ve altın sarısı renkleri kullanılmıştır. Nüshanın kayıtlı olduğu kütüphane ve kayıt numarası ise şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 2997.

2.2.2. Süleymaniye Ayasofya Nüshası

“Elif”)أ(rumuzunu kullandığımız bu nüsha, kapağı dışında 94 varaktan oluşmaktadır. İlk sayfa hariç bütün sayfalar 17 satırdan oluşmaktadır. Giriş sayfasının başında besmele bulunmakta ve etrafı tezhiple süslenmiştir. İç kapağında vakfiyesi ve istinsahıyla alakalı birtakım bilgiler mevcuttur. Bu bilgilere göre Sultan

Mahmut tarafından vakfedilmiştir. Müstensihi ise Ahmed Şehzade olarak kaydedilmiştir. Müstensih hakkında malumat bulunamamıştır. İstinsah tarihi de aynı şekilde nüshada kayıtlı değildir. Yine giriş sayfasında eserin ismi “*Risale fi Kelamullahi Teala ve Ru’yetihi*” şekline verilmiştir. Siyah ve altın sarısı renkleri kullanılarak yine nesih hattıyla yazılmıştır. Nüshanın bulunduğu kütüphane ve kayıt numarası şu şekildedir; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2276.

2.2.3. Süleymaniye Laleli Nüshası

“Lâm”)ل(harfini rumuz olarak belirlediğimiz eserin bu nüshası 45 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın giriş sayfasında eserin ismi “Mebâhis’ü-Ru’yet ve’l-Kelam” şeklinde verilmektedir. Mukaddime bölümü diğer nüshalara göre oldukça kısa verilmektedir. Ana nüshada bulunan asıl mukaddime bu nüshanın en sonunda yer almaktadır. Her sayfasında 23 satır bulunan nüsha, oldukça girift bir şekilde yazılmıştır. Müstensih ismi olmayan nüsha, Sultan 4. Mustafa’nın vakfı olduğunu bildiren mührü taşımaktadır. Hatibzâde’nin eseri yazma sebebinin de içinde yer aldığı mukaddime bu nüshada en sonda verilmiş ve farklı bir el yazısıyla yazılmıştır. İstinsah tarihi olarak h.904 yılının safer ayının ilk cumartesisi olarak verilmiştir. Siyah ve kırmızı renk kullanılarak nesih hattıyla yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesinin Lâlelî kısmında bulunmakta ve 2236 kayıt numarasını taşımaktadır.

2.3. Metodu

Hatibzade genel olarak anlaşılır, sade ve açık bir üslupla konuyu anlatmaya çalışmıştır. Önce konuyla ilgili itiraz ve muhalif görüşleri zikretmiş ardından bunlara karşı kendi kabul ettiği görüşü zikretmiştir. Benimsediği görüşü verirken “bize göre”, “biz de deriz ki” veya “ben de şöyle derim”, “şöyle cevap veririm” şeklinde bir anlatım yolu izlemiştir. Bu bakımdan müellif eserin genelinde “قيل قلت” metodunu kullanmıştır. Muhaliflerin kullandıkları delilleri zikredip bu delilleri kendi görüşüne uygun şeklide yorumlamaya ve karşıt görüşleri çürütmeye gayret etmiştir. Müellif kendi fikrini savunurken nahiv, sarf, belağat ve mantık gibi ilimlerden de faydalanmıştır.

Dil bakımından eser dönemin yazı dilinin özelliklerini yansıtmaktadır. Müellif eserin tümünde kelime ortasındaki hemze-i meksûreleri “ye” (ي) ile yazmıştır. (Örnek: مسايل، رسايل) Biz de çalışmamızda bu kelimeleri aynı şekilde yazdık. Yine (الصلاة) kelimesi bütün nüshalarda (الصلوة) şeklinde, (المسألة) kelimesi (المسئلة)

şeklinde yazılmış olduğundan biz de aynen aldık. Bununla beraber (أنْ) ve (لا) harflerinin (ألّا) şeklinde bitişik yazılması gerekirken müellif eserin tümünde ayrı yazdığı için biz de aynı şekilde yazdık.

2.4.Eserin Yazara Aidiyeti

Eserin “fe”)ف(nüshasının ilk varağında eserin isminin yanında müellifin ismi de zikredilmiştir. Diğer yandan Taşköprülüzade’nin *eş-Şakaik* adlı eserinde müellifin eseri yazma sebebiyle beraber ona ait olduğu uzunca anlatılmaktadır.[28] Ayrıca Bursalı Mehmet Tahir Efendi’nin *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde de yazarın hayatı kısaca anlatıldıktan sonra bazı eserleri verilmiştir ve o kısımda çalışmamıza konu olan bu risale de zikredilmektedir.[29]

2.5.Eserin Yazılma Sebebi

Hatibzade hayatı boyunca her zaman ilmi münazara ve tartışmaları oldukça sever ve münazara için bulduğu fırsatı asla kaçırmazdı. İlmî derinliği, güzel konuşması ve akli çıkarımlarıyla da girdiği tartışmalarda her zaman oldukça baskın olmayı başarmıştır. Devrin padişahı olan II. Bayezid’de alimleri huzuruna toplar ve onlarla çeşitli konularda görüş alışverişi yapardır. Yine bir keresinde Sultanın huzurunda Alaeddin el-Arabî ve bir takım alimle tartışmaya girişen Hatibzade, tartışma sona erdiğinde padişahın konunun bağlandığı sonuçtan asla memnun kalmadığını anlar ve fikirlerini yazarak sultana sunmak ister. Kısa sürede risaleyi hazırlayan Hatibzade vezir İbrahim Paşa ile risaleyi sultana gönderip gelecek taktir ve hediyeleri beklemeye başlar. Ancak risaleyi okuyan II. Bayezid hiç beğenmez ve vezire “*Bu batıl şeyleri söylemekle yetinmeyip bir de yazıya dökmüş! Risalesini suratına çal ve ülkemden çıkıp gitmesini söyle!”* der. Tepki karşısında adeta şok olan İbrahim Paşa, sultanın bu tepkisini Hatibzade’ye söylemez. Bu sırada hediye bekleyen Hatibzade, hediyenin gecikmesi üzerine çok üzülür ve sultandan izin isteyip İstanbul’dan ayrılarak Mekke’ye yerleşmek istediğini söyler. İbrahim Paşa ne yapacağını bilemez ve olayı kapatmak için kendi malından on bin dirhem Hatibzade’ye göndererek konuyu kapatmaya çabalar. Bu mevzu burada kapansa da Hatibzade gelen hediyeyi az bulur ve bunun sorumlusu olarak İbrahim Paşa’nın sultanı

---

[28] Taşköprülüzade, eş-Şakâ’ik, 254.

[29] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi) 1: 341.

etkilediği fikrine kapılır. Nihayetinde İbrahim Paşa'yla aralarına çok ciddi bir soğukluk girer.[30]

2.5. Eserde Kullanılan Kısaltmalar

Müellif eserde çok fazla kısaltma kullanmamış sadece herkesçe meşhur birkaç kelimeyi kısaltmaya gitmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

الخ الى آخر (İlâ âhir)

ا. الى آخر (İlâ âhir)

تع تعالى (Teâlâ)

وح وحين إذن (Ve hine izin)

ح حين إذن (Hine izin)

بط باطل (Batıl)

المط المطلب (el-Matlup)

مح محال (Muhal)

من نسلم (Nusellimu)

---

[30] Taşköprülüzade, eş-Şakâ'ik, 254.

SONUÇ

Kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren İslam âlimleri arasında tartışma konusu olan kelâm ve rü'yet meselelerinin 15.yyda da konuşulmuş üzerinde çeşitli münakaşalar yapılmış ve bu konularda çeşitli eserler yazılmıştır. Bu eserlerden birisi olan bu risâlede Hatibzâde öncelikle kelâmullah hakkındaki fikirlerini ortaya koymuş ve bu fikirlerini çeşitli deliller kullanarak ispatlamaya çalışmıştır. Genel olarak eş'ârî-mâtürîdî çizgide olan Haribzâde kelâmı, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kelâm-ı nefsi çeşitli harf ve seslerle ifade edilen manalar demek olup kadimdir. Kelâm-ı lafzî ise bu manaların ortaya çıkmış halidir ve hâdistir.

Rü'yetullah hakkında da müellif Ehl-i Sünnetin görüşünü esas almaktadır. Rü'yetin aklen mümkün naklen vacip olduğunu ifade edip birtakım delillerle bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Rü'yeti kabul etmeyen Mu'tezile gibi bazı mezheplerin görüşlerini zikredip bu görüşlere karşı cevaplar zikretmekte ve Allah'ın görülemeyeceği iddiasını çürütmeye gayret etmektedir.

Başta Cürcânî ve Teftazânî olmak üzere birçok alimden istifade ederek hazırlamış olduğu bu risalesinde Hatibzâde, döneminin usulünü güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâb'u Esmâî' Allahî ve Sıfatihî*, thk. Muhammed Muhiddin Ebi Zeyd, Beyrut: Dar'u eş-Şühedâ, 2015.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevâkıf*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye., 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye ala'l Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye., 1971.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Haşiye alâ Şerh'u Risaleti'l Adudiyye*.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Haşiye ala'l Mudavval şerh'u Telhîs'u Miftâhu'l-Ulum*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Haşiye Şerhu'l Muhtasarau'l Müntahâi'l-Usul*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî, *el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtiḳād,* Kahire: Mektebetü's-Sekafet'i-Diniyye,2009.

Erünsal, İsmail E., Fatih devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfi Hakkında Birkaç Not, (Tarih Dergisi: 1980) 33. Sayı.

Kırkpınar, Mahmut, "Mütevekkil-Alellah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sağânî, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen, *el-Mevdûat li's-Sâğânî*, Şam: Dârû'l- Me'mun li't-Türâs, 2010.

Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tarih-i Taberi*, trc. Ahmet Temir, İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Numâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, İstanbul: TC. Yazma Eserler Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Saidüddin Mesud b. Fahruddin Ömer b. Burhânuddin Abdullah el-Herevî el-Horasânî, *Şerhu'l Makâsîd*, Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1998.

Teftâzânî, Saidüddin Mesud b. Fahruddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevî el-Horasani, *Şerhu' Akaîdü'n Nesefiyye*, Beyrut: Dar'u İhya'i et-Türasü'l Arabiyye, 2014.

Teftâzânî, Saidüddin Mesud b. Fahruddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevî el-Horasani, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Yazma Eser. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 717-721.

Teftâzânî, Saidüddin Mesud b. Fahruddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevî el-Horasanî, et-*Telvîh ilâ Keşfî Hakâiku't-Tenkîh*, Mahtut.

Teftâzânî, Saidüddin Mesud b. Fahruddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevî el-Horasanî, *el-Mutavval Şerhu't-Telhîs Miftahu'l-Ûlûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

Tûsî, Nâsıruddin, *et-Telhîsü'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'd-Dava', 1985.

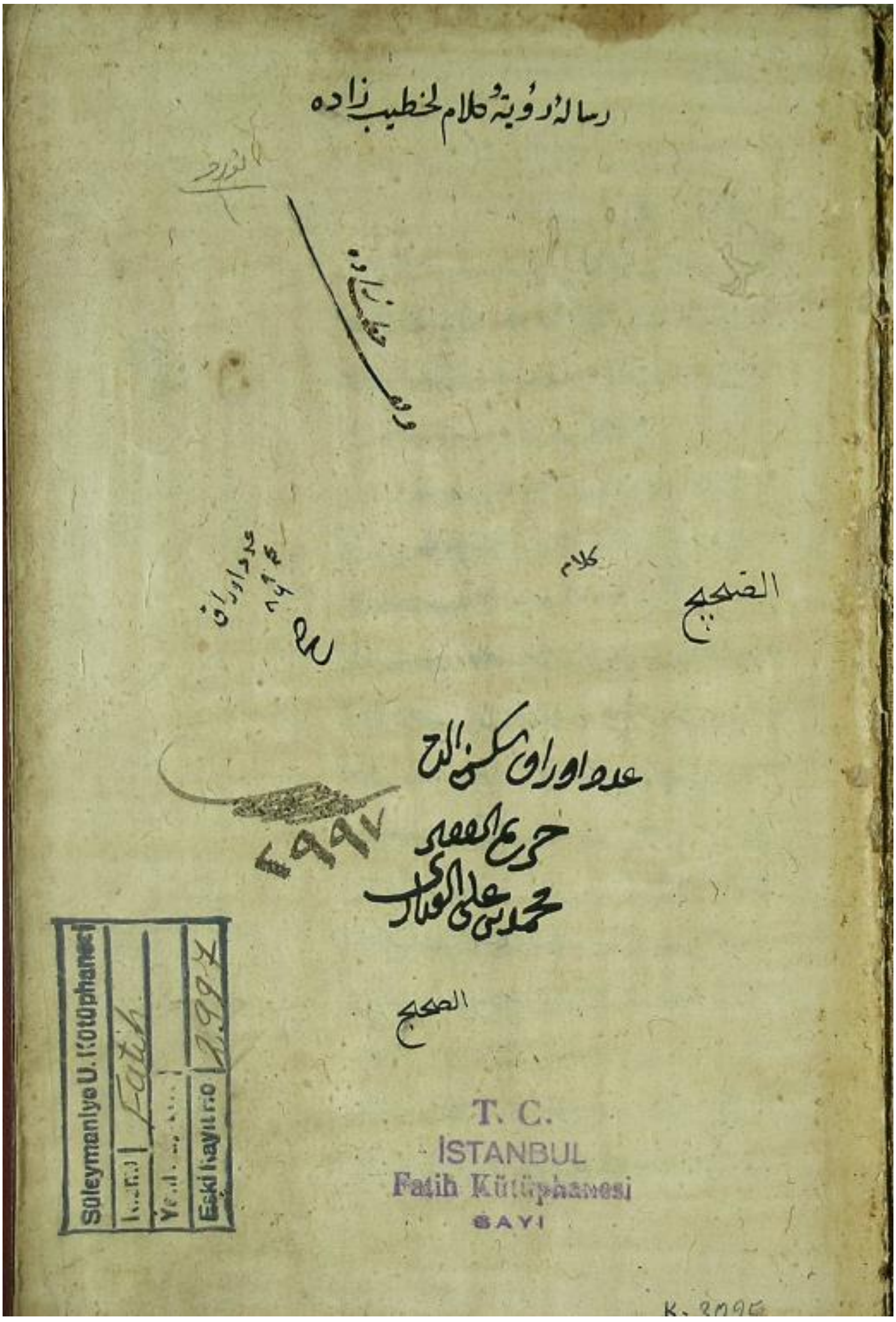
Üzüm, İlyas, "Hatibzade Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1997.

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

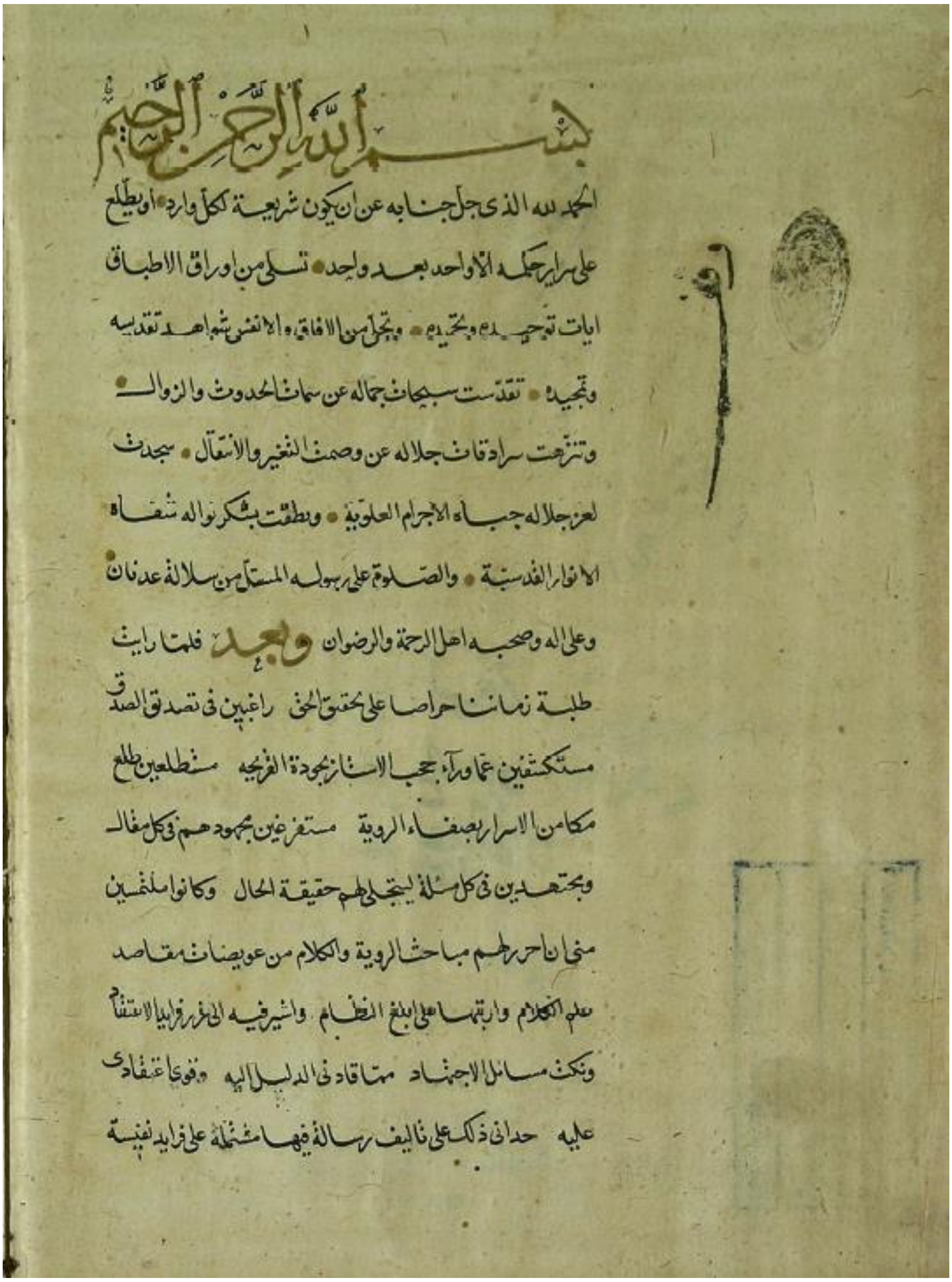
Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabiyye, 1985.

EKLER

EK 1: Fatih Nüshası Kapak sayfası



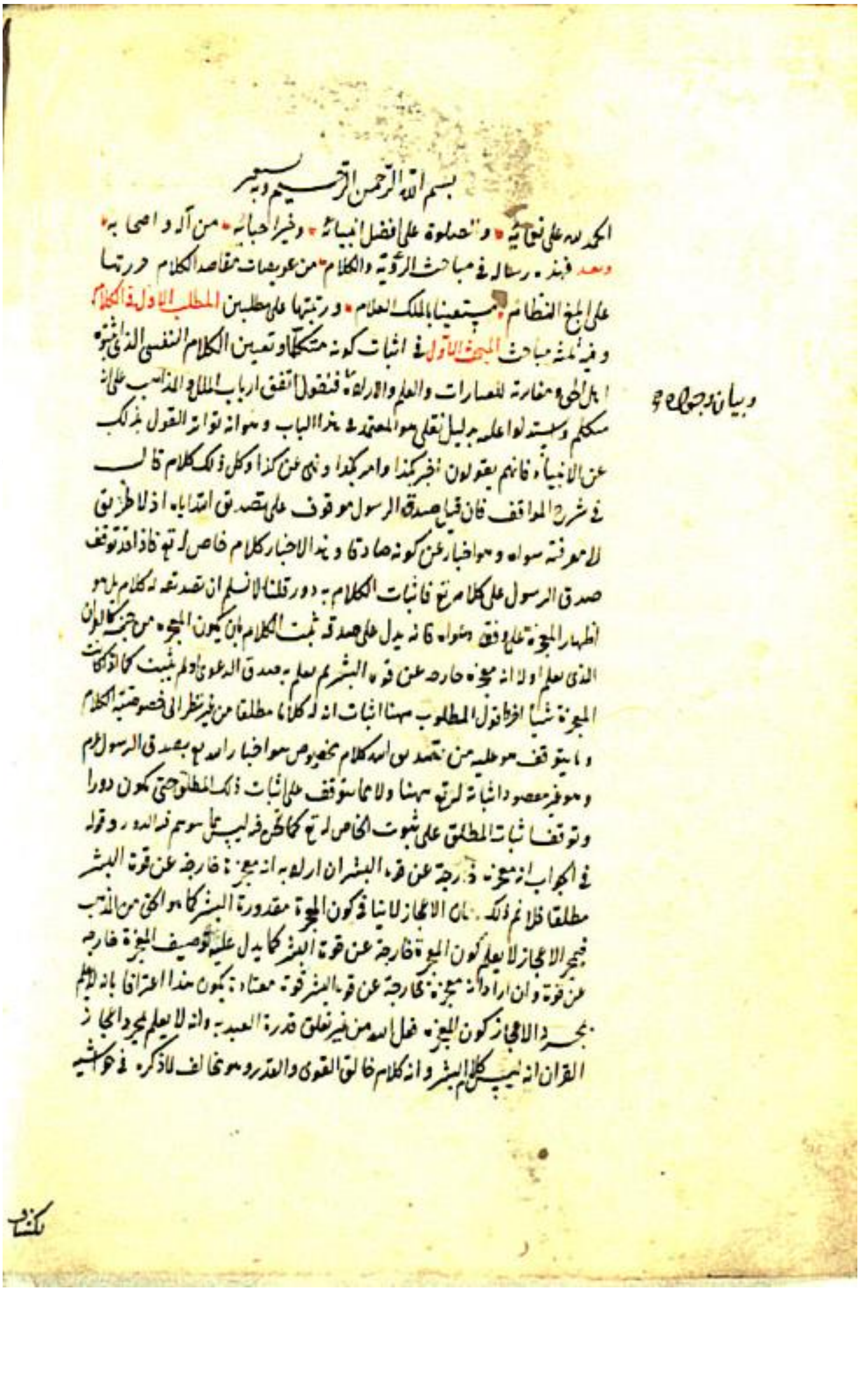
EK 2: Fatih Nüshası İlk Sayfa



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يكون شريعة لكل وارد • او يطلع
على سرائر حكمه الا واحد بعد واحد • تسلى من اوراق الاطباق
ايات توحيده وتحميده • وتجلى من الافاق والانفس شواهد تقديسه
وتمجيده • تقدست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال •
وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال • سجدت
لعز جلاله جباه الاجرام العلوية • ونطقت بشكر نواله شفاه
الانوار القدسية • والصلوة على رسوله المستل من سلالة عدنان
وعلى اله وصحبه اهل الرحمة والرضوان وبعد فلما رايت
طلبة زماننا حراصا على تحقيق الحق راغبين في تصديق الصدق
مستكشفين عما وراء حجب الاستار بجودة القريحة مستطلعين طلع
مكامن الاسرار بصفاء الروية مستفرغين مجهودهم في كل مقال
ومجتهدين في كل مسئلة ليتجلى لهم حقيقة الحال وكانوا ملتمسين
مني ان احرر لهم مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد
علم الكلام وارتبهما على ابلغ النظام واشير فيه الى غرر فوايد الاقتنام
ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوي اعتقادي
عليه حداني ذلك على تاليف رسالة فيهما مشتملة على فرايد نفيسة

EK 3: Laleli Nüshası İlk Sayfa



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على نعمائه والصلوة على افضل انبيائه وخير احبائه من آله واصحابه

وبعد فهذه رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام حررتها

على ابلغ النظام مستعينا بالملك العلام ورتبتها على مطلبين المطلب الاول في الكلام

وفيه ثلثة مباحث البحث الاول في اثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي الذي ثبوته

اهل الحق مغايرة للعبارات والعلم والارادة فنقول اتفق ارباب الملل والمذاهب على انه

متكلم واستدلوا عليه بدليل نقلي هو المعتمد في هذا الباب وهو انه تواتر القول بذلك

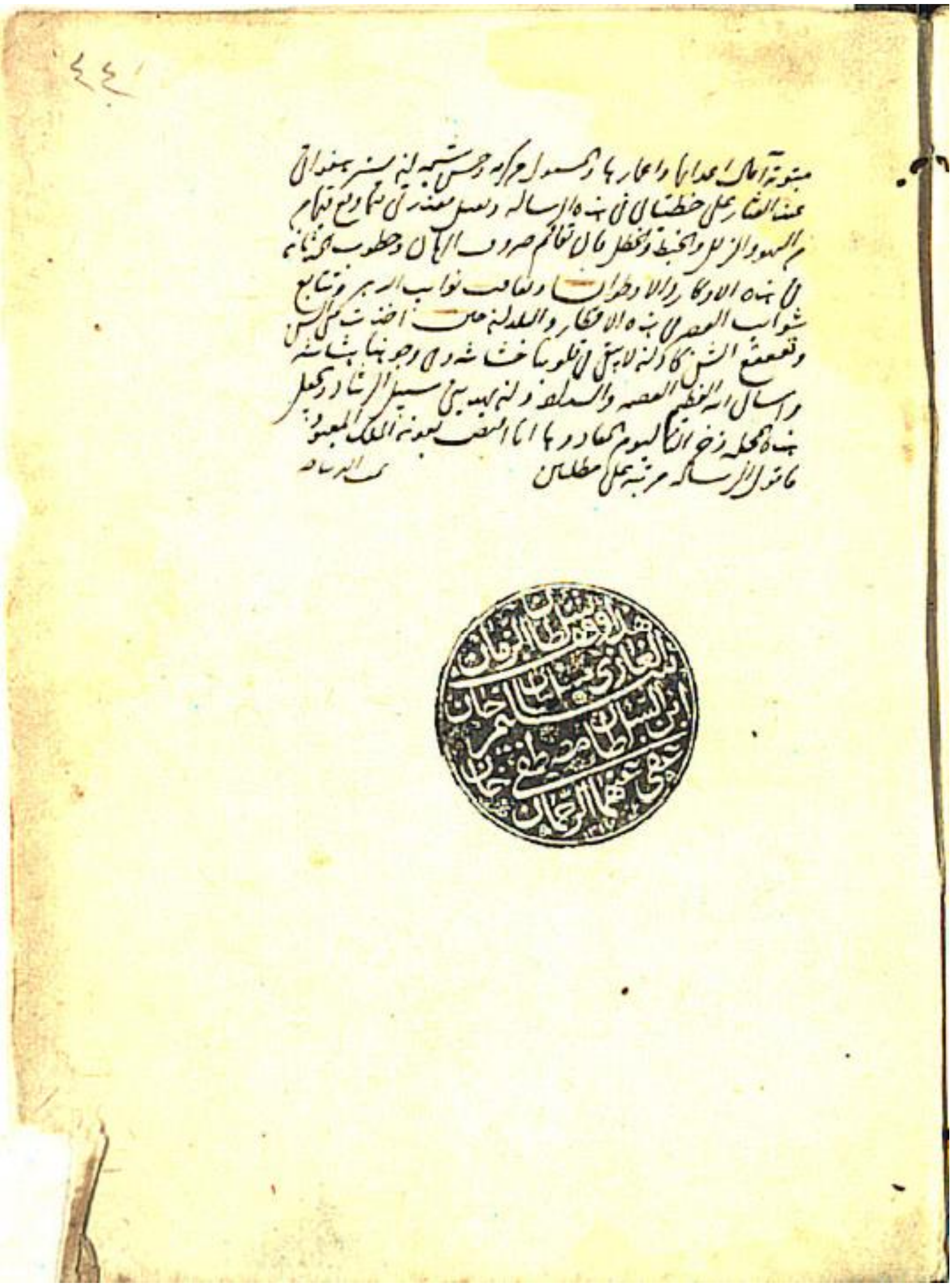
عن الانبياء فانهم يقولون اخبر بكذا وامر بكذا ونهى عن كذا وكل ذلك كلام قال

في شرح المواقف فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق

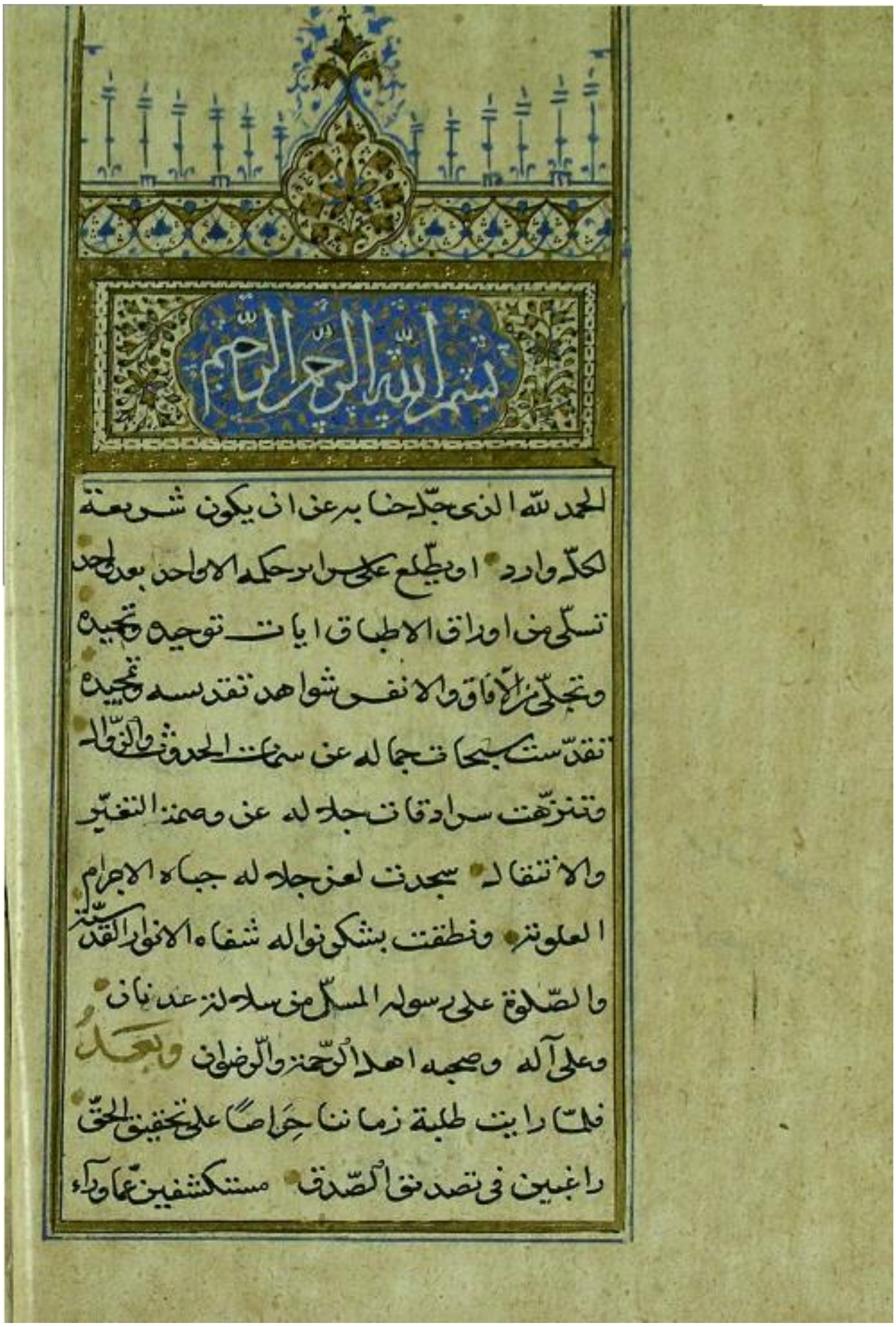
لا معرفته سواه وهو اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا توقف

صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو

EK 4: Laleli Nüshası Son Sayfa

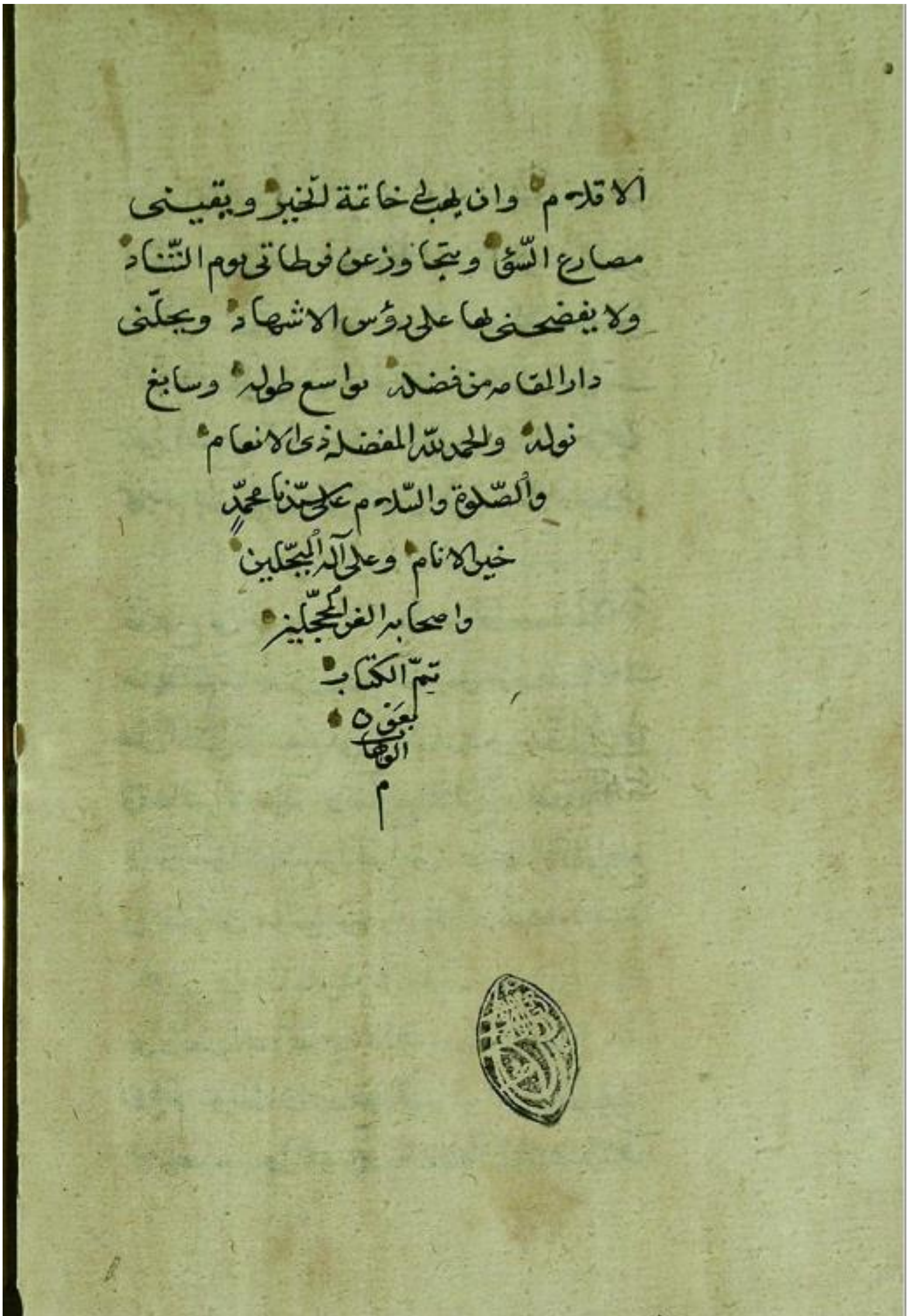


EK 5: Ayasofya Nüshası İlk Sayfa


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جلّ جنابه عن ان يكون شرعة
لكل وارد • او يطلع على سرائر حكمه الا واحد بعد واحد
تسكن من اوراق الاطباق ايات توحيده وتمجيده
وتجلي من الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده
تقدست سبحات جلاله عن سمات الحدوث والزوال
وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير
والانتقال • سجدت لعز جلاله جباه الاجرام
العلوية • ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية
والصلوة على رسوله المرسل من سلالة عدنان
وعلى آله وصحبه اهل الرحمة والرضوان وبعد
فلما رايت طلبة زماننا حراصا على تحقيق الحق
راغبين في تصديق الصدق • مستكشفين عما وراء

Ek 6: Ayasofya Nüshası Son Sayfa


الاقلام وان يجعل خاتمة للخير ويقيني
مصارع السوء ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد
ولا يفضحني بها على رؤس الاشهاد ويحلني
دار المقام من فضله بواسع طوله وسابغ
نوله والحمد لله المفضل ذي الانعام
والصلوة والسلام على سيدنا محمد
خير الانام وعلى آله المبجلين
واصحابه الغر المحجلين
تم الكتاب
بعون
الوهاب

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN

رسالة رؤية وكلام لخطيب ذاده

بسم الله الرحمن الرحيم

[31]الحمد لله الذي جلّ جنابه عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطّلع على سراير حكمه إلا واحد بعد واحد. تسلّى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده تجلّى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده. تقدّست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال. وتنزّهت سرادقات جلاله عن وصمة التغيّر والإنتقال. سجدت لعزّ جلاله جباه الأجرام العلويّة. ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسيّة. والصلوة على رسوله المرسلّ من سلالة عدنان وعلى آله وصحبه أهل الرحمة والرضوان.

وبعد فلمّا رأيت طلبة زماننا حراصا على تحقيق الحقّ راغبين في تصديق الصدق مستكشفين عما وراء حجب الأستاذ جودة القريحة. مستطلعين طلع مكامن الأسرار بصفاء الرؤية. مستفرغين مجهودهم في كل مقال. ومجتهدين في كل مسئلة ليتجلى لهم حقيقة الحال. وكانوا ملتمسين منّي إن أُحرّر لهم مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام وأرتّبها على أبلغ النظام، وأشير فيه إلى غرر فرايد الاعتقاد، ونكت مسايل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه. وقوى اعتقادي عليه حدآني ذلك على تأليف رسالة فيها مشتملة على فرايد نفيسة. /[ظ1] رشحت بها أذهان الأذكياء وفوايد شريفة، وشحت بهاكتب القدماء، ومحاسن فقر اتخذتها من عين التحقيق ولطايف معان اهتديت إليها بنور التوفيق. والله الهادي إلى سواء الطريق. ثم لما اسست بنيانها. رأيت ان اطرز عنوانها باسم من له رأى ثاقب وحدس صايب وعقل كامل وعدل شامل واشارة إلى دقايق الأمور ومهارة في سياسة الجمهور واستقامة على طريقة اهل السنة والجماعة، وإقامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة. أعنى حضرة السلطان الاعظم والخاقان الافخم والبدر الأتم والنيّر الأعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد ابن محمد خان ابن مراد خان لازال دولته عاليا منارها، مضاعفا اقتدارها، منصورة أنصارها، مخففة بإحسانها، أثقال الأيّام واوزارها مبتوتة آمال اعدائها واعمارها والمسؤول من كرمه وحسن شيمه أن يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة ويقبل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخبط والخطل، فإن تفاقم صروف الزمان وخطوب الحدثان

---

[31] + ل: (الحمد لله على عنايته والصلوة على أفضل انبيائه وخير احبابه من إله واصحابه). | – ل: (المد لله....وجوهنا هشاشة).

في هذه الأوكار والأوطان، وتعاقب نوايب الدهر، وتتابع شوايب العصر في هذه الأقطار والبلدان حين أخذت منّي السنّ، وتقعقع الشنّ كاد ان لا يبقى في قلوبنا حشاشة وفي وجوهنا هشاشة.[32]

/[و2] وأسأل الله العصمة والسداد، وأن يهديني سبيل الرشاد ويجعل هذه المجلة ذخرا إلينا ليوم المعاد، وها انا أفيض في المقصود بعون الملك المعبود. فأقول الرسالة مرتّبة على مطلبين.[33]

المطلب الأول: في الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في إثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي الذي أثبته أهل الحق، ومغايرته للعبارات، والعلم، والإرادة

فنقول: اتفق أرباب الملل، والمذاهب على أنه متكلم. واستدلوا عليه بدليل نقليّ هو المعتمد في هذا الباب. وهو أنه تواتر القول بذلك عن الأنبياء. فإنهم يقولون: أخبر بكذا، وآمر بكذا، ونهى عن كذا. وكل ذلك كلام. قال في شرح المواقف[34]: فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه، إذ لا طريق إلى معرفته سواه. وهو إخبار عن كونه صادقا. وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى. فإذاً قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام به دور.

قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه. فإنه يدلّ على صدقه ثبت الكلام بأن يكون المعجزة من جنسه، كالقران الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة عن قوّة البشر. ثم يعلم به صدق الدعوى أو لم يثبت، كما إذا كانت المعجزة شيئا آخر.

وأقول المطلوب ههنا إثبات أن له كلاما مطلقا من غير نظر إلى خصوصية الكلام. وما يتوقف هو عليه من تصديق الله كلام مخصوص /[ظ2] هو إخبار الله تعالى بصدق الرسول. وهو غير مقصود إثباته له تعالى. ههنا ولا مما يتوقف على إثبات ذلك المطلق حتى يكون دورا وتوقف إثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى، كما نحن فيه ليس مما يُتوهّم فيه الدور. وقوله في الجواب: أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ان اراد به انه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقا، فلا نسلم ذلك. فإن الإعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر، كما هو الحق من المذهب فبمجرد الإعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر، كما يدل عليه توصيف المعجزة بخارجة عن قوة وإن أراد أنه معجزة خارجة عن قوة البشر قوة معتادة يكون هذا اعترافا بأنه لا يعلم بمجرد الإعجاز كون المعجزة فعل الله من غير تعلّق قدرة العبد به. وإنه لا يُعلم بمجرد إعجاز

---

[32] + أ: (وان تزاحم فرط الملال وضيق البال ودثاثة الحال وذكاكة الاحوال الجاني الى ان يلفظني ارض الى ارض. وجر في رفع الى خفض. وجعلني حيث بعثني على ان اطلب في لطفه الصميم. واسأل جنابه العظيم ان يأذن لي في الترحل من مدينة فتح الله عيني منها على جنة النعيم، بلدة طيبة ومقام كريم، محط رحال الافاضل، مخيّم ارباب الفضايل. حرسها الله عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان. وها انا افيض في المقصود بعون الملك المعبود. فأقول الرسالة مرتبة على مطلبين).

[33] — أ ل: (واسأل الله العصمة والسداد وان يهديني سبيل الرشاد وتجعل هذه المجلة ذخر الينا ليوم المعاد وها انا افيض في المقصود بعون الملك المعبود فأقول الرسالة مرتّبة على مطلبين).

[34] شرح المواقف للجرجاني (المتوفى 816هـ/1413م)،4\103.

القرآن أنه ليس كلام البشر، وأنه كلام خالق القوى والقدر. وهو مخالف لما ذكره في حواشيه للكشاف[35] مَن انه يعلم بإعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر، وأنه كلام خالق القوى والقدر.

فأن قيل: اخترنا الشق الثاني، ولا مخالفة، لأن كون مجرّد الإعجاز سببا للعلم بكون القرآن كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبد. إذ الذاتي لِأحد النقيضين لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الآخر. ومراده: أنه يعلم بإعجاز القرآن علما عاديا، أنه كلام الله بناء على أن المعجزة لا تكون مقدورة عادة وأن أمكن كونها كذلك امكانا ذاتيا.

قلنا: سلمنا أن القدرة المعتادة للبشر من حقه /[و3] كونه بشرا لا يتعلق بخارق العادة. ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة به مطلقا من جهة كونه نبيا بحسب عادته في خلق المعجزات؛ إذ لم يعلم أنه لم يتكرر خلق المعجزة المقدورة في أيدي الأنبياء. وظاهر أنه مادام هذا الاحتمال قايما لا يُجزم بمجرد إعجاز القرآن بكونه كلام الله تعالى، بل يُحتاج في إثباته إلى الشرع[36]. وقد يستدل على ذلك بدليل عقليّ وهو أن عدم التكلم عما من شأنه اتصافه بالكلام. -أعني: الحي العالم القادر نقص- واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال. هكذا قرّر الدليل في شرح المقاصد.[37] وهو يدل على أن كون القدرة من شرايط صحة الاتصاف بالكلام حيث اعتبر في تفسير ما من شأنه القادر أيضا، ولا يخفى أنها ليست شرطا لصحة اتصاف الباري به إذ نسبة الباري إلى صفاته بطريق الايجاب. ولو فرضنا أن الباري موجب مطلقا. أي: بالنسبة إلى صفاته وغيرها[38] أيضا لما ضرّ بصحة اتصافه بصفاته التي هي غير القدرة والإرادة. وكذا ليست شرطا لاتصاف العبد. لأن الكلام الذي أثبتوه صفة له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي، وهو المراد بالكلام في قوله اتصافه بالكلام. ولا شك أن اتصافنا به لا يلزم أن يكون اختياريا فإن مدلول قولنا العالم حادث -إذا ألهمنا الله- يقوم بأنفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه. وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضا وهو ظاهر[39].

فإن قلت: /[ظ3] قال هذا الفاضل في حواشيه لشرح العضد:[40] الكلام النفسي هو النسبة التامة الإخبارية أو الإنشائية من حيث تفاد بالكلام اللفظي لا من حيث انها يستفاد منه. ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع فإنه يدل على أنه يعتبر في كون القايم بنفس المتكلم الذي هو مدلول اللفظ كلاما ان يكون القايم بحيث يفيده المتكلم بالكلام اللفظي. ولا شبهة أن الإفادة إنما يتصوّر من القادر.

قلت: ما ذكره من حيثيّة الإفادة إنما يعتبر في تسمية القايم بالنفس المذكور كلاما لا في حقيقة الكلام النفسي. كيف فإنه صفة موجودة عندهم وحيثية الإفادة ليست موجودة؟ فلا يعتبر في حقيقته الموجودة ومراده بقوله "الكلام النفسي

---

[35] حاشية على الكشاف للجرجاني (المتوفى 816هـ/1413م)، 82.

[36] — أ: فان قيل.... في اثباته الى الشرع.

[37] شرح المقاصد للتفتازاني (المتوفى 792هـ/1390م)، 4\143.

[38] — أ: (أي بالنسبة إلى صفاته وغيرها).

[39] — أ: (وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضا وهو ظاهر).

[40] خاشية على شرح رسالة العضضية للجرجاني (المتوفى 816هـ/1413م)،. لم أجد.

هو النسبة التامة الخ" إن المسمى بالكلام النفسي هو النسبة التامّة من تلك الحيثيّة[41]. ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلم ما.

ولو سلم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له. فنقول: المراد صحة الإفادة في الجملة من متكلم ما[42]. وهذا الوجه مما لا يخفى ضعفه إذ لا يسلم الخصم صحة اتصافه بالكلام. فإن كون مطلق الحيوة، والعلم، والقدرة مصححة لاتصاف به ممنوع. فإن حيوته[43] تعالى[44] مخالفة لحيوتنا، فيجوز أن يكون لخصوصية حيوتنا مدخل في تلك الصحة. ولو سلم ذلك فلِم لا يجوز أن يوجد مانع من الاتصاف بالفعل ويكون ذلك المانع لازما مساويا لصفة كمال أزيد منه في الكمال؟ وح لا يكون الخلو من الكلام بسبب وجود المانع /[و4] المستلزم لكمال آخر، أزيد ممتنع الاجتماع معه نقصانا، بل هو الكمال حقيقة. بل نقول تجوز أن يكون له صفة كمال أزيد منه في الكمال متوقفة على عدمه ممتنعة الاجتماع معه.[45] وقوله واتصاف بأضداد الكلام يَرِد عليه أن يقال إن للخصم: أن يقول لا نسلم كون الاتصاف بالكلام من شأنه تعالى. ولو سلم ذلك فلا نسلم كون عدم صفة من شيء شأنه الاتصاف بها مستلزما للاتصاف بأضدادها: فإن الأجسام متفقة الحقيقة باعترافكم، فيقبل كلّ منها ما يقبل الأخر من الألوان المتضادة مع أن بعضها الذي هو الشفاف خال عن جميعها. فيجور أن لا يكون خلو الباري عن الكلام الذي كان من شأنه الاتصاف به فرضا مستلزما للاتصاف بأضداده التي هي السكوت والبكم الباطني إلا أن يثبت كون عدم الكلام عما من شأنه الاتصاف به مستلزما لأحد ذينك الضدين وهو مم[46] فإن السكون. لا بد له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة. وظاهر أن الباري ليس قادرا على الكلام الذي هو صفته. وخال عن الآفة، فيجوز أن يخلو عن الكلام والأضداد مع كون الاتصاف بالكلام من شأنه فرضا. وكذا نمنع صحة الاتصاف بالأضداد فان كون الاتصاف ببعض الأعراض من شان شيء لا يستلزم صحة اتصافه بأضداده بدلا منه. حتى يلزم من عدم صحة اتصافه به فافهم[47]. وأيضا لا نسلم كون الاتصاف /[ظ4] بالسكوت الذي هو ضد الكلام نقصا. ثم انهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما اختلفوا في معني المتكلم. فقال المعتزلة: معناه انه موجد الكلام لا انه محل له. فإنهم جوزوا قيام كلام الله بغيره. قال الفاضل الشريف في حواشه للكشاف[48] ويرد عليه أن المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقّات كالمتحرك والأسود من قام به الكلام لا من اوجده.

---

[41] + أ: (ولا بعد ان يقال انما اعتبر القادر ليتمشى الدليل علي مذهب الكرامية أيضا. فان صحة اتصاف الباري بالكلام الذي هو حرف وصوت عندهم بقدرته عليه. وكذا الكلام غيره فانهم يقولون الكلام عبارة عن الحرف والصوت. وهو حادث مقدور).

[42] — أ: (ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلم ما ولو سلم اعتبارها في حقيقته او جعلها إضافة لازمة له فنقول المراد صحة الإفادة في الجملة من متكلم ما).

[43] في جميع النسخ هكذا(حيوته).

[44] — أ: (تعلى).

[45] — أ: (وح لا يكون..... الاجتماع معه).

[46] أي : (ممنوع).

[47] — أ: (وقوله واتصاف بأضداد... اتصافه به فافهم). | + أ: (واتصاف بأضداد الكلام يرد عليه ان الخلو عن الشيء لا يستلزم الاتصاف بأضداده لجواز الخلو الخلو عن جميع الاضداد).

[48] حاشية على الكشاف للجرجاني (المتوفى 816هـ/1413م)، 83.

فإن قلت إنما يرد على المعتزلة ما ذكر أن لو جعلوا الإيجاد المذكور معني حقيقيا للتكلم. واعترفوا بأن المراد بما ورد في الشرع وتواتر إجماع الانبياء عليه من كونه متكلما وآمرا بشيء وناهيا عن شيء ومخبرا بشيء. معني هذه الألفاظ معني حقيقيا. واعتقدوا أن ذلك المعنى أجاد الألفاظ والحروف في محالها وهو ممنوع لِم لا يجوز أن تجعلوا ذلك معني مجازيا؟

قلت: لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي. لإمكان ثبوت الكلام النفسي، على أنا نقول المعنى المجازي المشهور إضافة الكلام إلى موجده بكونه قاصدا معاني تلك الألفاظ. فإن هذا المعنى لازم في الأكثر بمعنى القيام. فكون الاستعمال فيه استعمالا في لازم الموضوع له. ومجرد الايجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى كون استعمال المتكلم في موجد الألفاظ، والحروف في محاله استعمالا في المعنى المجازي المشهور. وإلى ما ذكرنا أشار الفاضل التفتازاني في حواشيه للكشاف حيث قال[49]: المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به. ولا إضافته /[و5] إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم. يعني ان إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقا على فرد المعنى الحقيقي. من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم اضافته إلى الموجد إضافة الكلام المتكلم بكون المتكلم قاصدا معناه. حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الحروف في محالها مطلقا[50] استعمالا في المعنى المجازي المشهور. ولا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم: المتكلم من أوجد الكلام أن المتكلم من أوجد الكلام قاصدا به معناه. قال هذا ألفاضل في شرحه للعقايد[51]: ''إن المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلما ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ. وإن لم يقرأ على اختلاف''.

وأنت خبير بأن المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها وإلّا لصحّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوّا كبيرا. إنتهى كلامه.

واقول ربما يفهم من قوله ان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها أن معنى لفظ المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها. إذ لو كان معناه ذلك لصح اتصافه بالأعراض المخلوقة له ولا يخفى ضعفه لظهور. ان إيجاد العرض في محل لا يقتضي اتصاف الموجد به فكيف يلزم صحة اتصافه بالأعراض المخلوقة له ومنهم من تعسّف. وقال اي كما يصح ان يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام يصح ان يحمل عليه المتكيف /[ظ5] والأسود ونظاير هما[52] بمعنى موجد[53] الكيفية والسواد وغير ذلك. ثم بنى على ذلك التعسف فاعترض بأن اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلا. وجواز الاتصاف بالمتكلم لورود الشرع به دون غيره مجرد ابتعاد، ولا يفيد. وأنت خبير بأن ما حمل عليه قوله اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له بعيد عن الأذهان السليمة. فالوجه أن يقال في تقرر كلامه أن لفظ المتحرك يطلق لغة على ما قام به الحركة، ولا يطلق على موجدها مطلقا كما يقتضيه كلامهم. يعنى أنه لا يطلق عليه حقيقة لا على طريقة. إنه معناه، وإنه ظاهر البطلان لظهور قاعدة المشتقات. ولهذا لم يتعرض[54] له ولا على طريقة أنه فرد من معناه. أعنى ما قام به الحركة وهو الذي تعرض له

---

[49] حاشية الكشاف للتفتازاني (المتوفى 792هـ/1390م)، مخطوط.

[50] – أ: (مطلقا).

[51] شرح العقائد النسقية للتفتازاني (المتوفى 792هـ/1390م)، 68.

[52] في أ (هـ).

[53] + أ (فيه).

[54] في أ:(يتعرض).

بقوله. والا لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له. أي: وإن أُطلق عليه بناء على أنه فرد مما قام به الحركة من جهة أن إيجاد العرض في محل يستلزم اتصاف الموجد به. لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له وهذا موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من أن المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به.

فإن قلت: قاعدة اللغة في المشتقات يقتضي أن يكون مصدر اسم الفاعل قايم بالفاعل لا قيام العرض به. فاللازم منه أن يكون التكلّم قايما بالمتكلم لا قيام الكلام به. فإنّ المتمارض من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف فإنه مخالف للقاعدة. وما ذكره /[و6] المعتزلة مطابق لتلك القاعدة فان إيجاد الكلام قايما بالمتكلم بالمعنى الذي ذكروه وان لم يقم الكلام به. قلنا ما ذكرنا هو أن قاعدة اللغة في بعض المشتقات يقتضي أن يكون العرض قايما بالفاعل مطلقا سوآء كان ذلك اقتضاء أوّليّا، كما في امثال ضارب، وأسود أو بواسطة ما تقتضيه كما في أمثال المتكلم[55]. فإن تلك القاعدة تقتضي أن يكون محل التكلم والتحرك محلا للكلام والحركة. وإن اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل إنما هو بواسطة أن مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة. إنما يقوم بالفاعل إذا قام العرض به. لا أنه يقتضيه اقتضاء أوليّا، كما في مصادر الثلاثي هذا.

واعلم أن الأشاعرة جعلوا كلامه صفة له لِما ذكروا من ان الاتصاف بالتكلم لا[56] يتصور الا بالاتصاف بالكلام. وأحالوا كون الكلام اللفظي صفة له لتركبه من الاجزاء الممتنعة الاجتماع. فالمتأخر عند وجود المتقدم معدوم والمتقدم عند وجود المتأخر منتف، فكل منهما حادث: إذ القِدم ينافي العدم سابقا ولاحقا. وأيضا فالمتأخر مسبوق بعدمه المقارن لوجود المتقدم فهو حادث قطعا. والمتقدم لا يتقدمه إلّا بزمان يسير فهو حادث أيضا، وكذا المركب منهما، وأيضا الكلام اللفظي هو المركب من الحروف التي تعرض الأصوات بسبب الآلات. فلا يكون إلا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي يمتنع عروضها الا للجسم. ولا يعقل من الكلام اللفظي إلا هذا فلذلك أثبتوا /[ظ6] كلاما نفسيّا، هو مدلول الألفاظ والعبارات. وقالوا إنه عبارة عن النسبة الإخبارية والانشائية مع مفرديها قايمة بنفس المتكلم إما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري. وإمّا أنها النسبة القايمة بالنفس فلأنه[57] لو لم يقم بها لكانت هي الخارجية، واللازم منتف. أما الملازمة فإذ لا مخرج عنهما، لان الثابت ثابت. إما في النفس وإما خارج النفس. فإذا انتفى أحدهما تعيّن الآخر. وإما انتفاء اللازم فلأنّ الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين، لانّ نسبة القيام إلى زيد. إذ اثبتت في الخارج ثبتت سوآء عقل زيد والقيام أم لا. وهذه يتوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا هذا مما ذكر في شرح العضد.

وقيل المراد بالقيام بنفس المتكلم أن يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والإرادة ونحوها. وليس المراد به أن يكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها للقطع بأن الموجود في نفس المتكلم. إذا قال ''صلوا ''هو طلب الصلوة، وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء. ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة. والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك. وحقيقتها، أنها مع قطع النظر عما في الذهن يقطع بأن زيدا قاعد مثلا.

فإنْ قيل: فعلى ما ذكرتم من المراد بالنسبة نفسية، لا نسلم توقفها على تعقل الطرفين.

---

[55] في أ:(التكلم).

[56] + ف:(لا).

[57] – أ:(فلانه). | + أ: (اذ لو).

قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري ولا يجوز أن يكون القايم بالنفس الطرفين بوجودهما[58] العيني بل بصورتهما /[و7] العقلية، وهو معنى التعقّل. وأقول في كل مما ذكر نظر. أما ما ذكر في الشرح من قوله، والكلام النفسي نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم. فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قايمة بالمتكلم، فهو قول بالصور والوجود الذهني. وهم لا يقولون به ولو فرضنا أنه قصد[59] بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو الواقع، والمختار عنده، لا على ما هو قاعدة مثبتيه[60] من الأشاعرة يلزم على ما ذكره أن لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج: إذ الصور إظلال لا تأصّل لها في الوجود بل هي من قبيل الموجودات الذهنية. كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في حاشية المطالع[61]: والكلام النفسي الذي أثبتوه من الموجودات الخارجية. وإن أراد أن النسبة موجودة في النفس وجودا متأصلا. كما يدل عليه كلام القائل: فلا نسلم أن النسبة بين المفردين من الموجودات الخارجية فإن نِسب غير الأكوان. ليست من الموجودات عند المتكلمين[62] وليست منها عند الحكماء أيضا. ولذلك قالوا: أن نسبة القيام إلى زيد بالحصول له ليس الخارج ظرفا لوجودها بل ظرف لنفسها ولو فُرض كونها من الموجودات. فلا شبهة أن المفرد القايم بالنفس قد يكون معدوما كما في قوله تعالى: ﴿**لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيء**﴾ [الشورى:43\ 11]. فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد موجودا سلمنا ذلك. ولكن لا نسلم أن النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها. فإن العاقل لا يقول بأن النسبة من القايم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة للنفس كالعلم، ولو سلم كونها صفة لها. /[ظ7] لكن لا نسلم كون الكلام النفسي صفة واحدة ح. إذ النسب تعدد بحسب تتعدد المنتسبين والمثبتون للنفسي جعلوه صفة واحدة.

فان قيل: قال بعض الأشاعرة انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء انما هو فيما لا يزال واما في الأزل فهو واحد خال عنهما.

وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف:[63] وهذا الكلام ليست ببعيد جدا، إذ هذان النوعان من الكلام النفسي وأقسامهما أنواع اعتبارية، إذ تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء، فيجوز أن يوجد جنسها بدونها ومعها. وقال البعض أنه واحد بحسب ذاته، وانقسامه إليها وتعدده بحسب التعلق. وإن كان ذلك في الأزل أيضا فعلى هذين القولين لا يلزم من كون الكلام النفسي نسبة مع المفردين أن لا يكون الكلام النفسي بحسب ذاته موجودا واحدا. إذ مراد ذلك الفاضل بقوله: أن الكلام النفسي نسبة مع المفردين أنه باعتبار تعلقه بالأشياء نسبة. فجاز أن يكون باعتبار التعلق نسبا متعددة غير موجودة. ويكون باعتبار ذاته واحدا موجودا. فإن اعتبار التعلق في أنواعه الاعتبارية يقتضي تعدد تلك الأنواع، وعدميتها دون ذات الكلام النفسي التي لم يعتبر فيها التعلق.

قلت لا يشك عاقل عالم بالأوضاع اللغوية أن الكلام النفسي الذي يسمى المتكلم باعتبار اتصافه به متكلما هو مدلول الكلام اللفظي، وما يتعقل اوّلا. ثم يقصد إفادته للسامع ثانيا. ولا شك أيضا أن مدلول الكلام اللفظي الذي يُتعقل

---

[58] في أ: (بوجوهما).

[59] في أ: (قصده).

[60] في أ: (مثبتيهم).

[61] حاشية على شرح المطالع الأنوار للجرجاني، المخطوط.

[62] + أ: (مثل النسبة بين الحكماء عليه وبه).

[63] شرح المواقف للجرجاني، 8\113.

أولا ثم يقصد المتلفظ إفادته ثانيا. /[و8] ليس غير النسب الخبرية والإنشائية. بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي. وح لا يكون الأمر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي. ونقول[64] ان العالم بالوضع يعلم علما ضروريا بأنا إذا تلفظنا مثل ﴿**قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص:112\ 1]. وقصدنا إفادة معناه السامع، فالكلام النفسي الذي يجده المتلفظ في نفسه. وهو مدلول هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب لا أمر اخر لا يكون نفسه نسبة. وظاهر أن الكلام القايم به تعالى[65] الدال عليه هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب بلا فرق لظهور أن مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغير قائله فإن مدلول زيد قايم واحد سوآء صدر عن الواجب أو الممكن. وهذا مما لا يمكن إنكاره. بل نقول إن كون[66] الجملة الخبرية، والإنشائية موضوعة للنسب من حيث هي مع مفرديها[67]. لا لأمر أخر غير النسبة في ذاته أمر لا ينكره إلا غير العارف باللغة[68]. فتسميته تعالى[69] بالمتكلم باعتبار اتصافه بأمر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفا للموضوع اللغوي. فيكون ما ارتكبوه مثل ما هربوا عنه من كون معنى التكلم إيجاد الكلام، إذ كل منهما مخالف لقاعدة اللغة.

وقولهم الكلام النفسي خال في الأزل عن الأنواع الخمسة أمر مشكل. وكذا قولهم إن انقسامه إليها[70] في الأزل باعتبار التعلق. لأن نسبة القيام إلى زيد نسبة خبرية مثلا إضافة محضة باعتبار ذاتها. وليس تحقق معنى الإضافة فيها باعتبار جزئها الذي /[ظ8] هو تعلق صفة ذات إضافة هي جزء آخر كالرحيم. فإن معناه إرادة متعلقة بالإنعام على الخلق. فإن الإضافة فيه باعتبار جزئه الذي هو تعلق الارادة لا باعتبار نفسه. وح لا يكون انقسام الكلام النفسي إليها انقسام أمر غير إضافة.

ويرد على القول الأوّل أيضا أن النسبة القايمة بالمتكلم التي حَكم بكونها كلاما نفسيا في مثل '' زيد قايم''[71] ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قايما في نفس الأمر. فإن اتصاف زيد بالقيام في نفس الأمر. إنما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفا لنفس تلك النسبة. وهذه الظرفية لا يتصوّر في صورة القيام بالنفس بل معناه قيام صورة النسبة التي تطابق النسبة الخارجية إن كان الخارج ظرفا لتلك النسبة. وليس ههنا الا نسبة خارجية يكون الخارج ظرفا لنفسها[72] وصورة تلك النسبة. وإذا لم يكون ذات النسبة الخارجية قايمة بالمتكلم يكون القايم به صورتها. ولا يتوهّم عاقل، إن ههنا نسبة اخرى غير الخارجية وصورتها بالذات. وأنها مدلولة للكلام اللفظي قايمة بنفس المتكلم. وإذا كان القايم صورة النسبة الخارجيّة يكون النسب الخبرية قايمة به تعالى في الأزل أيضا؛ لأزلية علمه بالنسب الخارجية. وكون العلم عند الاشعريّ صفة توجب

---

[64] – أ: (ونقول). | + أ: (أيضا).

[65] في أ :(تع).

[66] – أ:(بل نقول ان كون). | + أ: (أيضا).

[67] – أ: (والإنشائية موضوعة للنسب من حيث هي مع مفرديها). | + أ: (ليست موضوعة الا لتلك النسب).

[68] + أ: (ولا ينكره الا العارف باوضاع اللغة فلا يكون مدلوله الوضعي الا تلك النسب). | + أ: (في ذاته امر لا ينكره الا غير العارف باللغة).

[69] في أ :(تع).

[70] – أ: (اليها).

[71] – أ: (في مثل زيد قايم).

[72] قوله (لنفسها) في أ (لنسبتها).

تمييزا. هو عبارة عن الصور في التصورات، كما ذكره الفاضل الشريف في حاشية شرح العضد[73]. وح لا يكون كلامه النفسي خاليا عن أحد الأنواع الخمسة /[و9] كما زعمه ابن سعيد[74]. ولو سلم كون الكلام النفسي امرا ذات تعلق. فلا نسلم وجوده في الخارج كما يدّعونه. فإن الأدلة القايمة على اتصاف الباري به لا يدل على وجوده الخارجي. وإن الاتصاف والمدلولية، والمفادية، وعدم كون قيامه به[75]كقيام الاظلال والصور، وكونه[76] مثل قيام سايرا نفس الأشياء، وذواتها [77]لا يدل على وجوده، فإن هذه الأمور يتحقق في المعدومات أيضا. وليس وجوده من البديهيات المعلومة بالوجدان كوجود الإرادة، وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرنا.

وأما ما ذكره القائل من أن المراد بقيام النسبة بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة فيها وجودا متأصلا. فإن أراد بالوجود المتأصل الوجود الخارجي حقيقة. فقد عرفت بطلان وجود مثل النسب الخبرية مع أن هذا القائل صرّح في المطوّل بأن النسب ليست موجودة في الخارج. ويدل عليه كلامه في حاشية شرح العضد في هذا الموضع أيضا. وإن أراد به الوجود المجازيّ. أعنى ما يكون بمنزلة الوجود. فهو اعتراف بأن الكلام النفسي الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج. وهو خلاف مذهبهم. وما ذكره من الدليل إنما يتمّ في الكلام الانشائيّ الطلبيّ دون الخبري. وما ذكره من أن القايم ليس صورة النسبة بل نفسها فقد عرفت ما فيه. وما يدل عليه كلام هذا القائل. ههنا من أن النسب[78] ليست موجودة في الخارج مناف لظاهر قول الشارح. حيث قال الثابت ثابت، إما في النفس /[ظ9] أو خارج النفس. فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، فتأمّل. هذا ما يتعلق بإثبات كونه متكلّما، وتعيين الكلام النفسيّ على ما نقلناه.

[79]وقيل في بيان المغيّرة للعبارات إنه[80] غير العبارات والألفاظ. لأنها تختلف بحسب الأزمنة، والامكنة والأقوام بخلاف الكلام النفسي. [81]وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الخبر[82] إنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه وهذا الفرق ليس بسديد لأنه إن أراد بالعلم العلم بمعنى اليقن أو مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له أن يكون مغاير المطلق العلم الشامل للتصور أيضا. وإن أراد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل لا يفيده. إذ لا يتصور الإخبار عما لا يعلمه بهذا المعنى، بل نقول إذا أريد بالعلم اليقين أو الإعتقاد لا يكون الدليل مفيدا للمغايرة. لأن المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم الباري دون مطلق العلم. وظاهر أن الدليل لا يفيده كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق. لأن الباري منزه عن الاخبار عما لا يعلمه بذينك المعنين.

---

[73] خاشية على شرح العضد، للجرجاني، 1\166.

[74] هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري (240\854)

[75] — أ: (وعدم). | + أ: (ليس).

[76] — أ: (وكونه).

[77] + أ: (ان صح).

[78] في أ (نسبت).

[79] + أ: (واما بيان المغايرة فانه).

[80] — أ: (وقيل في بيان المغيرة للعبارات انه).

[81] + أ: (وكذا الكلام النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ).

[82] — أ: (وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الخبر).

قال بعض الافاضيل؛ في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر: أن الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب[83] إما مع النفس أو مع الغير دون العلم. فإنه لا يكون فيه قصد [84]خطاب. وهذا في عاتية الضعف: لأنا بينا أن الكلام النفسي ما يتعقّله المتكلم أوّلا. ثم يتكلم لإفادته وإنه مدلول العبارات والالفاظ التي يُعبّر بها عنه. ولا يشك عالم بالوضع في أن /[و10] مدلول الجمل الخبرية التي يتكلم لإفادته، ليس إلّا النسب الخبرية مع الطرفين. ولا شبهة في أن هذه النسب مع الطرفين ليست مما يلزمها قصد الخطاب. والأقرب في بيان الفرق، إن يقال إن الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفاد به قصدا أصليا وهو النسب المعلومة دون العلوم. [85]وفي بيان مغايرته للإرادة في صورة الأمر[86]. إنه قد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبِر لعبده أنه هل يطيعه أم لا. فإن مقصوده مجرد الاختبار دون إتيان المأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه. وهو قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. وفيه نظر، إذ عدم تحقق الارادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. فإن عدم تحقق الارادة في نفس الأمر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ عليه، وعدم قصد أفادته باللفظ. فيجوز أن يُقصد باللفظ معنى الإرادة. ويدل اللفظ عليه مع عدم تحقق هذا المفاد المدلول. ويكون الكلام النفسي مفادا ومقصود إفادته للمخاطب. المأمورية، ومدلولا، وإن لم يكن موجودا في نفس الأمر وبمجرد ما ذكره من تخلف تحقق الارادة عن لفظ الأمر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايرا للإرادة. إلا أن يبين أن مدلول الأمر فيما ذُكر متحقق في نفس الأمر. ولا يتحقق الارادة وما ذكره من قوله. فإن مقصوده مجردا لاختبار لا يفي بذلك بل نقول قوله دون الاتيان بالمأمور به يدلّ على الاعتراف بأن مدلول /[ظ10] الأمر الذي هو الطلب ليس متحققا في نفس الأمر. لأن الإرادة إنما يتصوّر بالنسبة إلى فعل من له الإرادة لا بالنسبة إلى فعل الغير، لأن الإرادة إنما تتعلق بالمقدور. وظاهر أن فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدورا للعبد. فلا يتعلق به إرادة الأمر سوآء كان الأمر معتذرا أو مختبرا أو لا. فتخصيص الأمر بتينك الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله كمن يأمر الرجل بما لا يريده، يدل على أن المراد بالإرادة في قوله دون الاتيان بالمأمور به معنى الطلب ولعل عدم الاكتفاء بمطلق الأمر للرجل والتعرض لتينك الصورتين لظهور عدم تحقق الإرادة فيهما بخلاف صورة مطلق الأمر للرجل. فإن عدم تحققها فيها خفي يُحتاج إلى البيان الذي ذكرناه. وأيضا لو تم الدليل المذكور لزم أن لا يكون الطلب كلاما نفسيا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة. كما لا إرادة فيهما فالأولى أن يقال في بيان المغايرة؛ إن الرجل قد يأمر آخر بأن يفعل باختياره. ولا شبهة في أن هذا الفعل المطلوب صدوره من الغير باختياره ليس متعلق إرادة ذلك الأمر، كما بينا من أن الارادة إنما تعلق بالمقدور والفعل المطلوب حصوله من الغير باختياره من حيث هو كذلك. لا يكون مقدورا للعبد سواء. قلنا؛ إن قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة.

قال في شرح المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة بها بين الصورتين [87]واعتُراض /[و11] بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته. إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة فيهما قطعا. ثم فرع على ذلك البيان قوله[88]. فإذن هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس.

---

[83] + أ: (ولو كان فصار كلاما).

[84] — أ: (اما مع النفس او مع الغير دون العلم. فإنه لا يكون فيه قصد).

[85] + أ: (واما). | — أ: (وفي).

[86] — أ: (في صورة الأمر). | + أ: (فلانه).

[87] — أ: (بها بين الصورتين).

[88] — أ: (ثم فرع على ذلك السان قوله).

ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالي. وقال المصنف ولو قالت المعتزلة أنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أُختُبر به أو يصير سببا لاعتقاد ارادته أي إرادة المتكلم بما أمر به لم يكن بعيدا. لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر. ومغايِرة لما يدل عليها به من الأمور المتغيرة والمختلفة. وليس يتجه عليه أن الرجل قد يُخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد. وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايِرا للإرادة كما يدعيه الأشاعرة. لكنّي لم أجده في كلامهم، بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القايم بالمتكلم. وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهى إلى كراهية المنهى عنه. فلا يَثبت كلامٌ نفسي مغاير لباقي الصفات. وقد مرّ ما فيه[89].

وأقول يَرد على قوله ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث به أن يقال: إن المعلوم لنا بالأدلة التي ذكروها أن له تعالى صفةً مغايرة للعلم والإرادة، هي معنى نفسي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات، وهو لا يقتضي /[ظ11] أن يكون ذلك المعنى النفسي موجودا خارجيا حتى يُتصور كونه قديما. بل نقول إن ما نجده في أنفسنا ليس إلا النسب الإخبارية في الخبر والطلبية في الأمر، وليستا موجودتين. والوجدان لا يدل على وجود ما يجد النفس الاتصاف به. إذ وجد ان الاتصاف بالأمور العدمية ليس مستحيلا. كيف فإنهم لا يعدون مثل الفرح والغم من الموجودات؟ مع إن كل أحد يجد في نفسه الاتصاف به، وإن كل أحد إذا رجع إلى وجدانه يجد نفسه متصفا بالجهل بحقايق الأمور.

ويرد على قوله: لو قالت المعتزلة الخ. إنّ مراد الأشاعرة بالمعنى النفسي الذي أثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والإرادة هو المعنى الذي يجده نفس المتكلم، ويدور في خلده ويُعبر المتكلم عنه ويقصد حصوله في نفس الخاطب. وأنه لا يشك في أن اللفظ في الصورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني، الذي يعقله المتكلم أولا، ثم يتكلم لإفادته للمخاطب. ولا شك أن ذلك المعنى المعبر عنه المقصود إفادته للمخاطب ليس الإرادة المذكورة كما أنه ليس إرادة الاتيان بالمأمور به. وتحقق هذه الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم أن يكون هي المعبر عنها. وإذا كان المعنى النفسي المعبر عنه المقصود بالإفادة الذي هو المراد بالكلام النفسي مغايرا لهذه الإرادة أيضا يُثبت مدعاهم ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيدا. ثم إن ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو أن ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي لصفة العلم. /[و12] والإرادة لا يتم لجواز أن يكون المعنى النفسي في تينك الصورتين الإرادة المتعلقة بفعل يكون سببا لما ذكر، ومغايرته لإرادة متعلقة بإتيان المأمور به، وللعلم لا يستلزم مغايرته للإرادة المتعلقة بفعل كذلك. وح يُظهران ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام النفسي للإرادة في الامر ليس مما يُتوهم إتحاده مع كلام المواقف الدال على أنه يجوز أن يكون المعنى النفسي الإرادة المتعلقة بفعل يكون سببا لاعتقاد المخاطب بإرادة المتكلم لما أُمر به. كما لا يتوهم إتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بأن يقال إن الموجود في تلك الصورة الظاهرة أمارة الخبر لا حقيقته[90]. وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في شرح المقاصد من أن كلام المواقف من قوله "ولو قالت المعتزلة الخ" مما يشعر به كلام بعض المعتزلة. حيث قال: لا نسلم وجود حقيقة الاخبار، والطلب في الصورتين المذكورتين، بل إنما هو إظهار أمارتهما ليس كما ينبغي. ولعل هذا الفاضل قرر كلام المواقف هكذا. وإن المعنى النفسي القايم بالنفس في الصورتين الإرادة المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الإخبار. فلا يكون فيهما الا صيغة الخبر والأمر. فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة، إذ مراد ذلك البعض بقوله إنما هو إظهار أمارتهما أن الموجود

---

[89] + أ: (انتهى).

[90] في أ: (حققيتها).

فيهما صيغة الخبر والأمر لأنها إمارة الخبر والأمر، وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير/[ظ12] أولى؛ إذ مدار الاعتراض على تقرير شارح المقاصد نفي تحقق حقيقة الأمر، والخبر[91] وثبوت صيغتهما فقط. ولا مدخل فيه للتعرض لكون المعنى النفسي الارادة المذكورة. ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض الذي نقله بقوله واعترض فلا يصح قول هذا الفاضل. وأنا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك ويصح قول شرح المواقف بل الموجود فيه إن مدلول العبارات الخ. وكأنه أشار بهذا القول إلى فساد قول شرح المقاصد. وأنا قد وجدت ما يشعر بذلك. بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرا للإرادة في الأمر. ولم يَنقل اعتراضه على بيان كونه مغايرا للعلم في الخبر وكأنّه غير مقبول عنده. ولذلك لم ينقله إلا أن مقتضى ما ذكره في بعض مصنّفاته أن يكون هذا الاعتراض مُتّجِها على ذلك البيان أيضا. بيان ذلك، أنه قال في حاشية لشرح الشمسية:[92] إن طرفي الشرطية بعد حذف الأدوات لا يكون قضيةً، إذ لا حكم فيهما ولا بد في القضية من الحكم، وعلى هذا القياس لا يكون الكلام خبرا حقيقة ما لم يتحقق الحكم. وح لا يوجد في الصورة المذكورة حقيقة الاخبار، كما لا يوجد في الصورة الأخرى حقيقة الأمر بلا فرق. وأما بيان كون الكلام واحدا. فقالوا: إنه لو تعدّد لاستند إلى الذات إما بطريق الاختيار أو الايجاب وهما باطلان: /[و13]

أما الأول فلان القديم لا يستند إلى المختار.

وأما الثاني فلان نسبة الموجب إلى جميع الاعداد على السويّة فيلزم وجود كلام غير متناه، وهو ضعيف. وعلى تقدير تمامه يلزم أن لا يتعدد انواع الكلام النفسي في الازل مع أن المذهب المنصور تنوعه إليها. لأن نسبة الذات إلى تلك الأنواع ليست بالاختيار لأنّ ما يكون اختياريا كما لا يكون قديما في صورة الموجود كذلك لا يكون أزليا إذا كان اعتباريا. وإن تلك الأنواع وإن فُرِض كونُها باعتبار تعلّق الكلام الواحد لكن لا يتصور أن يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام كونه متجددا غير أزلي. اذ الارادة لا تتعلق بالحاصل سواء كان ذلك موجودا أو اتصافا بأمر اعتباريّ. وإذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالإيجاب فيلزم أن يكون له أنواع غير متناهية.

ونقول؛ إنْ أراد بقوله نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية أن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور أن الممتنع لا يُتصوّر صدوره عن الفاعل فكيف يكون نسبة الفاعل إلى الممكن، وممتنع الصدور عنه على السوية. وإنْ أراد أن نسبته إلى الاعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك فلا نسلم كون جميع الاعداد من الكلام والقدرة ممكنة إذ يجوز أن يكون بعض المراتب من أعدادهما ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة. وح لا يلزم ثبوت[93] ما لا[94] يتناهى[95] ثم إن مبني /[ظ13] ما ذكروا ان يكون الاعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواص، وهو في حيّز المنع.

---

[91] في أ: (الخبر والامر).

[92] السيد الشريف الجرجاني (المتوفى: 816 هـ)، حاشية على شرح قطب الدين الرازي على متن الشمسية، مخطوط.

[93] + أ: (قدر).

[94] – أ: (ما).

[95] في أ: (تتناهى).

وأقول؛ قلت لبعض مشاهير ديارنا حين قال في أثناء المحاورة إن الخبر المتواتر يوجب العلمَ دون المشهور، كيف يتصور القول بالتفرقة المذكورة من المتكلمين؟ فإنهم يقولون بتماثل الأعداد والاشتراك في الأحكام. ولا يقولون بتمايزها لخواص منوّعة يترتب عليها التخالف في الأحكام. وهو يقتضي[96] أن يكون عدد الأخبار في صورة المشهور موجبا لليقين كما يوجّه العدد الذي في صورة المتواتر أو لا يكون عدد المتواتر موجبا له كالمشهور. فلمّا ألقيتُ اليه هذه المغلطة تحير واضطرب، وليس مما ينقل ما ارتكب. وحل المغْلَطَةَ على مذهب الأشاعرة في غاية الظهور. لأنهم يقولون الكل من عند الله ولا تأثير ولا مدخليّة لشيء في شيء. ومعنى ايجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تأثير ومدخلية للخبر فيه. فيجوز عندهم أن يخلقه عقيب الخبر المشهور، والواحدِ أيضا إلا أن عادته جرت في الخبر المتواتر دون المشهور.

وأما المعتزلة، فإن قالوا بأن العدد ليس أولى من عدد. كما يدل عليه كلام شرح المواقف في بيان أن العلم الواحد[97]، هل يجوز تعلقه بمعلومين أم لا؟ فما ذكرنا يرد عليهم. لأن استناد العلم إلى الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم.

قال الإمام الرازي[98]: إنّ الكلام النفسي في الأزل خبر. ومرجع البواقي اليه. لأن الأمر بالشيء إخبار بأن فاعله يستحق الثواب /[و14] وتاركه العقاب والنهي على العكس، وعلى هذا القياس. وقال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئا من الأقسام وإنما يصير أحدها فيما لا يزال[99]. وقال إمام الحرمين: إنّ ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثان، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد. فحكمنا بأنه واحد متعلق بجميع المتعلقات كساير الصفات. وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى. قال في شرح المقاصد: وهذا هو الأقرب[100].

ويَرِدُ على الكل أن هذه الأقسام إما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم مع تعلقه بأشياء على أن يكون التعلق جزءا من حقايقها. وإما أن يكون عبارة عن نفس المعنى بدون اعتبار التعلق فيها. والأول يستلزم أن لا يكون هذه الأنواع كلامَ الله حقيقة إذ التعلق لم يُعتبر في حقيقة كلامه[101] الحقيقي[102] بخلاف هذه الأنواع. والثاني؛ يستلزم أن لا يتمايز هذه الأنواع بحسب ذواتها بل بحسب الأمور الخارجيّة عنها. وهي التعلق بأشياء ولا يكون إحتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهيّاتها وهذه سفسطة ظاهرة. ويرد على الأول والثالث أنه يلزم أن يكون الاخبار التي بمعنى المضي كذبا. ويرد على الأول أن ما ذكر لازم الأمر والنهى لا حقيقتهما[103]. ويرد على الثاني أن المعنى النفسي قبل الانقسام /[ظ14] إلى تلك الأنواع. إما أن يكون بحيث لو عبر عنه كان المفهوم إحدى النسب الإخبارية أو الإنشائية أو لا. والأول يستلزم أن يكون ذلك المعنى احدى الأنواع قبل الانقسام إليها. والثاني يستلزم أن يكون ذلك مفردا خاليا عن معنى النسبة والمفرد الخالي عن

---

[96] في أ: (تقتضي).

[97] شرح المواقف للجرجاني (المتوفى: 816 هـ),17\6.

[98] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ).

[99] أبو محمد عبد الله بن صعيد بن كلاب الكتان البصري (240\854).

[100] شرح المقاصد للتفتازاني، 163\4.

[101] + أ: (القديم).

[102] – أ: (الحقيقي).

[103] – أ: (ويرد على الأول أن ما ذكر لازم الأمر والنهى لا حقيقهما).

التركيب في زمان لا يكون مركبا في زمان آخر. وإن فرض تعلقه بشيء. وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليا عن إفادة صحة السكوت عليه. وإفادة الفايدة التامة في زمان لا يكون مفيدا لهما في زمان آخر. وقال في شرح المواقف: أورد على مذهب ابن سعيد إنها أنواع فلا يوجد دونها إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه.[104] والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق. يعني أنها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم. بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء. فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا.

وأقول الإنصاف إن أقسام الكلام من الخبر والانشاء أقسام محصّلة حقيقية يمتاز ذانك القسمان بذاتهما لا أقسام يعتبرها العقل ويتميز بأمر يعتبره تارة مقارنا له. ولا يعتبره كذلك أخرى واحتمال كونها كذلك كاحتمال أقسام الحيوان إلى تميزها بأمور يعتبرها العقل تارة مقارنة للحيوان[105]. ويعتبرها مجردة بالكلية أخرى. وعلى ما ذكره يرتفع الوثوق بأحكام العقل.

/[و15] المبحث الثاني في كلام المخالفين النافين للكلام النفسي المخالف لساير الصفات.

اعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلامه تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قايمة بغير ذاتها تعالى. فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك. وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه، فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفيَ المعنى النفسي وإثباته. فإذن الادلّة الدالة على حدوث الألفاظ إنما يفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ. وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع. وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي فحيث[106] يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون فيه حجة علينا، إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والإرادة. إذ على هذا التقدير يخصّ القرآن في هذه الألفاظ والعبارات، ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. هكذا قال في شرح المواقف. ثم ذكر أدلتهم الدالة على حدوث القرآن التي سنذكرها وأجاب عنها. ولا يخفى عليك أن سوق كلامه يدل على أن المعتزلة وإن نصبوا أدلتهم بالنسبة إلينا كالحنابلة، إلا أن ذلك في الحقيقة[107] نصب الدليل في غير محل النزاع. /[ظ15] وقال في حاشية للكشاف[108]: اعلم أن المص استدل بهذه الأوصاف على حدوث هذه العبارات المنظومة ردا على الحنابلة ومن يجري مجراهم. فإنهم زعموا أن هذه الحروف والكلمات قديمة قايمة بذاته تعالى، لا على القائلين بالكلام النفسي. وهذا يدل على أن صاحب الكشاف لم يقصد بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرآن الرد على أهل السنة بل على الحنابلة. والظاهر أن ما ذكره من الادلة التي ذكرها في شرح المواقف في معرض الرد على أهل السنة مما قصد به صاحب الكشاف الاستدلال على حدوث القرآن مطلقا ردا على أهل السنة أيضا. كما ذكره مشايخ المعتزلة في ذلك المعرض وما دأب صاحب الكشاف في ذلك الكتاب إلا متابعتهم والمبالغة في التشبث بكلمات مشايخه في رد أقوال أهل السنة والمناسب لتعصبه. وكون مطمح نظره

---

[104] شرح المواقف للجرجاني، 8\113.

[105] قوله (تارة) في أكتب هنا.

[106] — أ: (ف).

[107] — أ: (في الحقيقة).

[108] حاشية على الكشاف، للجرجاني، 89.

إظهاره رد أقوال أهل السنة أن يطوى كلامه على مِنوال مشايخه لا على ما هو الحق في المناظرة. ولعل مراد الفاضل الشريف بقوله ردا على الحنابلة أن الرد لا يترتب إلا على الحنابلة بأن يجعل ما يدل على الغرض مستعملا في معنى الغاية مجازا.

فإن قلت لما لم يكن القرآن مثبَتا بالشرع إلا موصوفا بصفات توجب حدوثه لم يكن إلا الموصوف بها. قلت لو سلم صحة إثبات القرآن بالشرع فلا نسلم أن لا يكون إثباته /[و16] مطلقا إلا موصوفا بها، بل ذلك هو القرآن اللفظي دون كل ما يطلق عليه القرآن.[109]

ثم اعلم أن لهم دليلا عقليا ونقليا على هذا المطلب. أما المعقول الذي ذكره في شرح المواقف[110] فوجهان:

الأول: الأمر، والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه. فكيف يُتصور ثبوته له[111]. وكذا الحال في ساير أقسام الطلب فإن صدورها بدون وجود المطلوب منه سفه. بل نقول صدور جميع أقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه. إذ المقصود منها إفادة السامع النسب الخبرية أو الإنشائية. وهذا لا يتصور بدون السامع فيكون صدورها خاليا عن الفايدة المقصودة، فيكون سفها.

والثاني: أنه لو كان كلامه قديما لاستوى نسبته إلى جميع المتعلقات لأنه ح يكون كالعلم في أن يتعلقه بمعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه تعلق بجميع ما يصح تعلقه به، كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به. ولما كان الحسن والقبح بالشرع صحّ في كل فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه. فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال[112] كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هف.

/[ظ16] قال في شرح المواقف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم[113]. فإن القدرة كما صرّح به فيما بعدُ لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به كالعلم.

وأقول الحكم "بأن ما وقع في بعض النسخ سهو." سهو؛ إذ لا يخفى ان للقدرة تعلقين تعلق بالنسبة إلى جميع الممكنات. وهذا التعلق هو الذي أرادوه بقولهم نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السوية. ولاحظوه في حكمهم أن القدرة يعم جميع الممكنات وهو مقتضى ذاتها لا يحتاج فيه إلى انضمام الإرادة[114] وتعلق ببعض الممكنات، وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة وما ذكره ههنا التعلق الأول، وهو كتعلق العلم في العموم لجميع ما يصلح له. وما ذكره فيما بعد هو التعلق الثاني فلاعتبار على ما ذُكر في النسخة. والجواب عن الدليل الأول أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في الكلام اللفظي. وأما كلام النفس فلأسفه فيه كطلب التعلم من إبن سيولد.

---

[109] + أ: (ويرد على قوله ولو سلموه لم ينفوا قمة انا لا نسلم عدم نفيهم ذلك. اذ يحتمل ان لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لساير الصفات. بل يقولوا بقدمه فلا يلزم ان نحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي واثباته. اذ يحتمل ان ينازعوا في وجوده.).

[110] — أ: (الذي ذكره في شرح المواقف).

[111] شرح المواقف، للجرجاني، 8\109.

[112] في أ: (بافعال).

[113] شرح المواقف، للجرجاني، 8\109.

[114] هامش في أ: (وتعلق با لنسبة الى بعض الممكنات وهو الذي تحتاج إلى انضمام الا ادة للتين جميع وصف ليس مقتضى ذاتها).

قال الفاضل الشريف[115] ويتجه عليه أن ما يجد أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيّله وهو ممكن ليس بسفه. وأما نفس الطلب فلا شكّ في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن، لأنّ وجود الطلب بدون من يُطلب منه شيء محال. وما ذكره الفاضل ظاهر لمن له قلب سليم، إذ لا يشك عاقل في ان الطالب يعلم أن فايدة الطلب. أعني إتيان المطلوب منه المطلوب مما لا يُتصور حين كون المطلوب منه معدوما بل إنما يتصور ذلك بعد الوجود. وإن طلبه في زمان لا يتصور فايدته فيه. بل في زمان آخر مع علمه به سفه بلا شبهة. لا يقال فِعل هذا /[و17] يلزم أنْ لا يأمرنا الرسول بشيء، ولا ينهانا عنه. وإذا راجعت إلى وجدانك فيمن أشرف على الموت. وقال لقومه قولوا لا بني الذي سيولد ان اباك قد امرك بالاشتغال بالعلوم علمت أن المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه. لِأنّا نقول لا شبهة ان الامر والنهى لله تعالى، وليس النبي إلا حاك لهما.

فإن أراد بقوله يلزم أن لا يأمرنا ولا ينهانا أنه يلزم أن لا يقع[116] في حقنا طلب الفعل أو الترك المطلق، الذي يراد بصيغة الأمر مجازا. أعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل فلا نسلم أنه لا يقع ذلك. إذ يجوز أن يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة. فيقع المراد بالأمر في حقنا من ذلك الطلب وقت وجودنا دون زمان الأمر. ويقع في حق الحاضرين وقتَ وجودهم وإنْ أراد ان لا يقع في حقنا الطلب بالفعل وقتُ وجود الصيغة فمُسلم ولا إشكال فيه إذ يكفي في كون العباد مكلفة. وقوع ما أريد بتلك الصيغ في حقهم وذلك لا يقتضي أن يكون المراد بها معانيها الحقيقة أعني الطلب بالفعل.[117]

وما ذكره من الوجدان فليس[118] بصحيح، فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن المتحقق فيه العزم على الطلب وتخيله. وإنما نشاء غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق /[ظ17] نفس الطلب من إيراد لفظ قد أمرك وظنه أنه على حقيقة. وليس كذلك بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب.[119]

---

115 شرح المواقف، للجرجاني، 8\109.

116 + أ: (الطلب من الله أصلا لا وقت عدم المطلوب منه ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك بلا اللازم عدم تحقق الطلب وحقيقة الامر وقت عدم المطلوب منه فقط. وان أراد انه يلزم ان لا يقع الطلب وحقيقة الامر وقت وجود المطلوب منه. فعدم لزومه ظاهر فجاز ان يصدر صيغة الامر عنه. وأريد به الدلالة على الطلب وقت وجوده المطلوب منه. ويكون الطلب وحقيقة الامر حاصلا حين صدور صيغة الامر بالنسبة الى الموجودين ولا يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة الى المعدومين بلا حاصلين في زمان وجود المطلوب منه. فان مدلولات الالفاظ ربما تخلف عنها في جميع الازمان فضلا عن تخلفها في زمان مخصوص).

117 –أ: فان أراد... الطلب بالفعل.

118 في أ: (فليس).

119 + أ: (ثم ان ما ذكره الفاضل من نفي الشك في كون الطلب المذكور سفها وان كان صحيحا بالنسبة الى طلب من من شان افعاله واحكامه ان يكون معللة بالأغراض كما في صورة طلب التعلم من ابن سيولد. واما بالنسبة الى مطلق الطلب الشامل لطلب من تنزه افعاله واحكامه عن العلل والاغراض. فليس بصحيح اذ العبث والسفه خلو الفعل والحكم الذي من شانه ان تعلل بالغرض مطلق الخلو. وان أرادوا بالعبث والسفه مطلق الخلو فلا نسلم استحالة لان افعاله واحكامه لا يجب تعليلها بالغرض. ومما ذكرنا ظهر انه لو فرض ان الامر قد تم مع كونه اثرا له تع. لا يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من ان أفعال الله واحكامه لا يجنب تعليلها بالأغراض. وان القضية القائلة ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ ليست صحيحة على مقتضى مذهب الاشاعرة. اللهم الا ان يحصل التفرقة بين اللفظ والطلب في كون قدم الأول مستلزما للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنيا على مفضى مذهب المعتزلة).

ثم اعلم أنه لا شك أن الطلب القديم الذي ليس من الأمور الاختيارية. بل من الأمور المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الايجاب. ليس مما يتصور اتصاف بالسفه والعبث. وإن فرض خلوّه في الأزل عن الفايدة إذ الموصوف بهما الأفعال الاختيارية التي من شأنها كونها معللة بالأغراض او تبعها الحكم والمصالح وإن لم يكن من شأنها ذلك كأفعال الله تعالى. إذا فُرض خلوّها عن الغرض أو الاشتمال على الحكم والمصالح. ولا شك أن الطلب الذي اثبته اهل الحق هو معنى قديم مستند اليه بطريق الايجاب لا من الأفعال الاختيارية فعلى تقدير خلوّه عن الفايدة في الأزل لا يلزم السفه والعبث الذين من صفات الأفعال الاختيارية وإذا تمهد هذا فنقول ان منع ثبوت السفه له وأسند بطلب التعلم من ابن سيولد، وهو الكافي في هذا المقام يكون ابطال السند المذكور ابطالا للسند الأخص إذ ما ذكرنا يصلح للسندية وان قصد ابطال المقدمة القائلة وجود الأمر في الأزل بدون وجود المامور به سفه واستدل عليه به كما يدل عليه العبارة يمكن أن يجاب عنه بتغيير الدليل إلى ما ذكرنا.

ثم إن تفرقة أهل الحق بين النفسي واللفظي بأن الدليل المذكور /[و18] يتم في اللفظي دون النفسي محل حيث إذ يمكن أن يقال لا نسلم استلزام أزلية الكلام اللفظي الخلوّ عن الفايدة مطلقا، حتى يلزم العبث والسفه وغايته أن يتلزم الخلوّ عن الفايدة مطلقا التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال. أعني الاتيان بالمأمور به وإفادة السامع مثلا. ولا نسلم اخصار فايدة إيجاد اللفظ فيه فيجوز أن يترتب على إيجاده الأزلي فايدة غير ما ذكر ولا يترتب ذلك على تقدير حدوثه ولا بد لنفي ذلك من دليل[120].

قال والجواب عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة. قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة. فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض. فإن قيل مخصّص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام أيضا من مخصص ويعود الكلام فيلزم التسلسل. قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر، كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصلح تعلقها به دون بعض، فلا تسلسل. انتهى كلامه.

وأقول مساق كلامه يقتضي أن يحمل دلالة الوجه الثاني على دلالته على حدوث اللفظي. ويقال إن قوله إن الشيء القديم الخ. سيق لبيان أن الدليل لا يجرى في الكلام النفسي بل في اللفظي[121]. وهذا مشكل، إذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ أيضا أظهر من أن يخفى. فإن الكلام اللفظي الذي يُفرض قدمه ليس إلا الكلام /[ظ18] اللفظي المخصوص الذي يشمل على الأوامر المخصوصة بالأفعال التي تعلّق بها والنواهي المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها. ولا يصح كل من هذين المخصوصين بمتعلقهما[122] أن يتعلق بمتعلق الآخرِ لظهور أن لفظة[123] "صلّوا" لا يتعلق بما يتعلق به لفظ "لا تسرفوا". ولا يلزم من تعلق كل لفظ قايم به بما يصلح أن يتعلق به أن يكون كل فعل مأمورا به ومنهيّا عنه. إنما يلزم ذلك أن لو صح تعلق اللفظ القايم به المتعلق بفعل المأمور به بما تعلق به الآخر من لفظ النهي. وصح تعلق اللفظ القايم به المتعلق بالنهي عنه بما تعلق به لفظ الأمر أو كان المفروض قيام كل لفظ صالح للتعلق بالفعل على أحد الوجهين من جهة النهى أو من جهة الأمر وقدمه وكلاهما ظاهر الفساد. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلان الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله

---

120 –أ: (ثم اعلم.... ذلك من دليل).

121 – أ: (بل في اللفظي).

122 في أ: (بمتعلقه).

123 في أ: (لفظ).

الذي نسميه بكلام النفس والطلب في صورتي الأمر والنهي. ويسمونه بالإرادة والكراهة[124] فيهما وظاهر أن[125] اللفظ الدال على ذلك الطلب القايم به ليس كل لفظ صالح للتعلق بالفعل المطلوب على أحد الوجهين. بل اللفظ المخصوص الدال على الطلب القايم به بالفعل المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص، وظاهر أن الطلب القايم ليس طلبا لكل فعل على وجه الامر والنهي معا. بل أحدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص الدال على ذلك الطلب فقط.

/[و19] ثم نقول إن القول المستدل صح في كل فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه إنْ أراد به أنه صح إن تحقق حقيقة الأمر والنهي معا فلا نسلم ذلك. فإن كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم إلا إن يصح تحقق حقيقة الأمر أو[126] النهي بدلا أحديهما من[127] الأخرى. فإن حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب. فإذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك. كيف يتصور اجتماع ما يدلهما[128] حال تحقق مدلولهما؟ ولا شبهة أن القايم بالباري تعالى[129] فرضا هو حقيقة الأمر والنهي المتحقق مدلولهما لا مجرد صيغتيهما الدالتين على الطلب من غير تحققه، هناك[130] وإن أراد أنه صح في كل فعل أن يأمر وينهى عنه بدلا أحدهما عن الاخر فلا استحالة فيه[131] ولا يلزم ان يكون كل مأمورا به و[132]منهيّا عنه معا. ونقول قوله ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل. يَرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك صفة ثالثة غير الارادة لا يكون نسبتها إلى جميع ما يصح أن يتعلق به الكلام على السوية بأن يكون لذاتها خصوصية بما[133] يتعلق به الكلام مما يصح أن يتعلق به، دون جميع ما يصلح ان يتعلق به فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما يصلح أن يتعلق به. وح لا يلزم التس[134] إذ ليس ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح أن يتعلق به حتى يحتاج إلى مرجح آخر. بل ترجيحها خصوصية ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة[135] إلى جميع ما يصلح أن يتعلق به الكلام.

ويرد على قوله /[ظ19] تعلق الكلام ببعض الخ[136]. إن يقال إن كان نسبة الكلام إلى كل ما يصلح تعلقه به على السواء فلا بد له من مرجّح ويلزم التس. وأيضا على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه بالبعض لذاته وإن لم يكن كذلك. بل كان لذاته متعلقا بالفعل كالصلوة دون ضده. وهو تركها كان طلب الفعل واجبا، وطلب تركه ممتنعا. وهو باطل[137] لأن

[124] — أ: (والكراهة).
[125] في ف: (وظ).
[126] في أ: (و).
[127] في أ: (عن).
[128] في أ: (بدلهما).
[129] — أ: (تعالى).
[130] — أ: (هناك).
[131] — أ: (فيه).
[132] — أ: (و).
[133] في أ: (لما).
[134] أي (التسلسل).
[135] في أ: (نسبة).
[136] شرح المواقف، للجرجاني، 8\109.
[137] في ف ل: (بط).

الحسن والقبح شرعيان. فكما يجوز أن يكون فعل الصلوة مطلوبا يجوز أن يكون تركها مطلوبا أيضا. ولا يتصور أن يقول فيه ما يقال في تعلق الإرادة لذاتها من أن الوجوب بالاختيار محقق الاختيار.

ونقول أيضا القول بأن تعلق الكلام ببعض ما يصح أن يتعلق به لذاته كالإرادة قول بالمتناقضين. لأن معنى صحة التعلق بالشيء وإمكانه أن لا يكون التعلق مقتضى ذات ما يصح اتصافه بالتعليق. إذ معنى الإمكان المقيس الى الوجود هو معنى الإمكان الذي هو من جهات القضايا ولا فرق بينهما إلا في الخصوص والعموم كما صرّح به الفاضل الشريف في بعض مصنفاته. ولا شك أن معنى إمكان الوجود والعدم أن لا يقتضي الماهية شيئا منهما. فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك أن لا يقتضي التعلق بهما. وليس المراد بالإمكان والصحة في قوله تعلق الكلام ببعض دون بعض أي ما يصح تعلقه ببعض دون بعض الإمكان العام المقيّد بجانب الثبوت، لأن الترك /[و20] والفعل مندرجان فيما يصح التعلق به.

ونقول أيضا إن الأشاعرة إذا جوّزوا كون صفة الكلام والارادة متعلقة لذاتها ببعض ما يصح أن يتعلق به دون بعض يلزمهم أن يجوّزوا كون الماهيّة مقتضية لوجودها مع صحة اتصافها بالعدم. ولا فرق بين الوجود والعدم الذين يصح اتصاف الماهية بأحدهما بدلا من الاخر. وبين تعلق الكلام بالفعل أو الترك وتعلق الإرادة بهذا الضد أو ذلك الضد في أن كل واحد منهما صحة اتصاف الشي بأحد المتقابلين بدلا من الاخر. فإذا لم يناف الصحة الثانية لعلية ما له الصحة لترجح خصوصية إحدى الصفتين من التعلقين لم يناف الصحة الأولى لعلية الماهية لترجيح الوجود وخصوصية الصفة مما لا مدخل لهم في جواز الترجيح بدية وح يلزمهم انسداد باب إثبات الصانع. وأما الأدلة المنقولة فوجوه الأول القرآن "ذكر" لقوله تعالى: **﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾** [الأنبياء:21\ 50] وهذا إشارة إلى القرآن. ولقوله تعالى: **﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾**. [الزخرف:43\ 44] والضمير عايد إلى القرآن. وكل ذكر محدث لقوله تعالى: **﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾** [الأنبياء:21\ 2]. وقوله تعالى[138]: **﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾** [الشعراء:26\ 5]. فانهما يدلان على أن كل ذكر محدث لأن المحدث وإن كان صفة للذكر إلا أن في[139] المركبات التقييدية إشارة إلى النسب الخبرية. فهي بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب. وإن لم يحتملهما باعتبار مفهومها وبملاحظة /[ظ20] تلك النسبة الخبرية التي أشير إليها في ذكر محدث جُعلا دليلين للكبرى.

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على أن الذكر الآتي المنزل على الرسول محدث. ولا يدل على أن كل فرد من إفراد الذكر محدث. فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد الذكر قديما قايما بالباري غير قابل نفسه للإتيان والنزول لامتناع نزول محله. ويكون بعض أفراده المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة إطلاق القرآن عليه. أعني الفرد الاتي المنزل على الرسول بنزول محله حادثا فعلى هذا لا يدل ما ذكروه على أن الكلام اللفظي مطلقا حادث، كما أنه لا يدل على أن النفسي حادث. وأيضا لم لا يجوز أن يكون "محدث" صفة مقيدة[140] مثل قولك: ما يأتي زيدا من رجل عالم إلّا يكرمه. فهذا لا يدل على أن كل رجل عالم. وكذا الأول. والثاني قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾** [النحل:16\ 40] وقوله تعالى: **﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾**. [يس:36\ 82] وصاحب المواقف سها في نقل

[138] — أ: (تعالى).

[139] — أ: (في).

[140] في أ: (مقدرة).

الآية فقال[141]: الثاني قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُنَآ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:36\ 82]. لان نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه أوّلا، وفي سورة يس على ما نقلنا ثانيا. وأشار الأبهري في شرحه[142] إلى كون /[و21] ما ذكر في المواقف سهوا، حيث نقل الآيتين على ما نقلناه. وعدل عما نقله المواقف وأنا أتعجب من الفاضل الشريف، حيث نبه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة سهوا. ولم ينبه على كون ما نقله من نظم الآية سهوا، وكأنه تركه لظهوره.

ونقول في وجه الاستدلال بالآيتين أن المعنى أن الله: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. [يس:36\ 82] قوله كن وهو قسم من الكلام متأخر عن إلا ادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له. ويكون حاصلا قبيل وجود الشيء لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة. وكلاهما يوجب الحدوث. لأن التأخر الزماني عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال. وأما التقدّم الزماني على الكاين الحادث بمدة يسيرة. فظاهر أيضا دلالته على الحدوث، هذا إذا كان "إذا" شرطية. وإما إذا كانت ظرفية فتوجيهه أن يقال إن قولنا مبتدأ. وإذا أردناه ظرف زمان له دال على الاستقبال لأن إذا موضوعة له. وأن يقول خبر المبتدأ وهو في تأويل المصدر كأنه قيل إنما قولنا لشيء حين أردناه وهو قولنا له "كن". وإذا كان قول "كن" هو الأمر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثا فيه. فان قلت يمكن أن يستدل بالآيتين على قدم الكلام بأن يقال إنها تدل على أن /[ظ21] مصدر كل الحوادث قول "كن". فلو كان "كن" من الحوادث لكان له قول اخر هو كن فيتس. فلا بد أن يكون كن قديما فيكون ساير كلامه أيضا قديما. إذ لا قائل بالفصل قلنا المراد ب"شيئا" هو الشيء الذي يكون إيجاده بطريق الأمر والقول لا كل الحوادث ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم ان يكون إيجاده ب"كن" فيلزم التس[143].

[144]ثم نقول إن جعل هذا الكلام مجازا عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغايب. أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد. أعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف، ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة. وقيل ليس ههنا قول، ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة[145]. وهذا الذي اختاره أكثر المفسرين. وذهب اليه صاحب الكشاف[146] مع حرصه على إبطال كلام ائمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن أن يتشبث به[147] لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا. ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي. وإن قيل إنه حقيقة، وإنه تعالى[148] أجرى سنته في تُكوّن الأشياء أنْ يكوّنها بهذه الكلمة. وإن لم يمتنع تكونيها بغيرها وجعل إذا

---

[141]شرح المواقف، للجرجاني، 8\109.

[142] اثير الدين الابهري (633\1256)

[143] — أ: (المراد بشيئا هو الشيء الذي يكون إيجاده بطريق الأمر والقول لا كل الحوادث ولا يلزم ان يكون كن من تلك الحوادث حتى يلزم ان يكون إيجاده بكن فيلزم التس).

[144] + أ: (الاية انما تدل على ان مصدر الأشياء التي تتعلق الإرادة باجادها واحداثها قوله كن. لا كل الأشياء. فان كن إذا كان قديما لا تتعلق الإرادة باجادهه. اذ القديم يمتنع ان يكون مرادا).

[145] + أ: (والإرادة).

[146] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)

[147] — أ: (به). | + أ: (لذلك).

[148] — أ: (تعالى).

ههنا للاستمرار كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الآية [البقرة:2\ 14]. وقيل معنى الآية إذا استمر إرادته وتعلقها بإيجاد الحادث في الأزل. /[و22] فإن هذا الاستمرار مذهبنا في تعليق الإرادة أو قيل "إن إذا" وإن كان للاستقبال إلّا أنه لم يرد ههنا ذلك المعنى. بل استعمل في مجرد التعليق الشرطي. فإن الأمور الازلية التي نسبتها إلى جميع الازمنة على السوية. وليس لها اختصاص بزمان دون زمان إذا عُبر عنها بما يدل على اختصاصها به يصرف الكلام عن ظاهره، كما قيل مثله في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ﴾ الخ. [الفتح:48\ 8]. وقيل ليس يلزم أن يكون الجزاء متأخرا بالزمان عن الشرط ولذلك يصح أن يقال إنْ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وقيل الفاء في "فيكون" ليس للتعقيب الزماني بل لمجرد الترتب العقلي والتأخر الذاتي. فإنها ربما يستعمل فيه، كما يقال وجد سواد فقام بالمحل. وإن القيام ليس متأخرا بالزمان عن الوجد لم يكن فيما ذكره دلالة على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي. وما ذكره في المواقف من أن الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي لا ننازع[149] فيه. يدل على أنه حمل الآيتين على ما يتبادر منهما من حمل كلمة "كن" على نفس اللفظ. وجعل "إذا" للاستقبال و"الفاء" للتعقيب الزماني، وهو مشكل لأن حدوث اللفظ وإن كان جايزا. لكن في غير ذات الله، وأما فيها فلا. ومقتضى الآية على تقدير "أن" يحمل على ما حمل عليه حدوث اللفظ في ذات الله. لأن الجزاء هو التكلم بقول "كن" إذ معنى أن "يقول له /[ظ22] كن" أن يتكلم بكن فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى.

والوجه الثالث قوله تع: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة:2\ 30]. و"إذ" ظرف زمان ماض، فيكون قوله الواقع في هذا الزمان مختصا بزمان معين. والمختص بزمان معين محدث. والقول بأن هذا إنما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي. كما وقع في المواقف مشكل أيضا. لأن دلالته على حدوث التكلم وتجدّده وهو يستلزم حدوث صفة الكلام القايم به. اللهم إلّا أن يحمل التكلّم في الآيتين على معنى إيجاد الكلام، وهو الذي هربوا عنه فتأمّل. ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الوجه بأن المراد مقارنة مطلق الطلب بزمان معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرفية الحقيقية. وظاهر إن القديم يقارن جميع الأزمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصية ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ "أسجد". والكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملائكة فيه[150] دونساير الأزمان[151].

والوجه الرابع: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود:11\ 1]. فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.

والجواب: إن المراد بالكتاب الفرد المنزل لا كل فرد من القرآن فلا يكون ما ذكر دالّا على حدوث اللفظي مطلقا كما لا يدل على النفسي.

والوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:9\ 6]. /[و23] فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا. لأن المسموع لا يكون إلّا حرفا وصوتا. والجواب المراد بكلام الله هو المنزل لا الفرد القايم به تعالى. ولا شك في حدوثه ولا يلزم منه أن يكون كل فرد من اللفظي حادثا. كما لا يلزم أن يكون النفسي حادثا.

---

149 في أ: (لا ننازعنا).
150 + أ: (ح). | – أ: (فيه).
151 في أ: (الأوقات).

والوجه السادس: قوله تعالى: ﴿**إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا**﴾ [يوسف:12\ 2]. فإنه يدل على أن كلام الله[152] تعالى يكون عربيا تارة وعربيا أخرى فيكون متغيرا. وذلك دليل الحدوث هكذا. قال في شرح المواقف[153]: وأنت خبير بأنه إنْ أراد بقوله إن كلام الله يكون عربيا الخ. إن نوع القرآن اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي العربي وقد يوجد في ضمن العبري أو أن الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربيا وقد يكون عبريا ففسادهما واضح. لأن نوع القرآن ليس إلا هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع قطع النظر عن تعين محله. وإنما وضع لفظ القرآن لهذا النوع. ولا ينفك عنه العربية ولا يحتمل أن يكون عربيا تارة أخرى. وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك او النبي ليس إلا عربيا. ولا يحتمل ان يكون عربيا وإن أراد أن الكلام اللفظي قد يكون عربيا وقد يكون عربيا فما ذكره لا يفيده أصلا.[154] لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العبرية. والعربية. بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي قد يتحقق في ضمن العربي. ويتصف بالعربية في ضمن بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العربي. /[ظ23] ويتصف بالعربية في ضمن بعض أفراده وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت إن العربية والعبرية متجددتان وممنوع فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليّتهما.[155]

والوجه السابع[156]: أن القرآن معجز إجماعا. وتجب مقارنته للدعوي حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها. وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها يكون قديما سابقا عليها. فلا اختصاص له بذلك المدعى وتصديقه. والجواب: أن المعجز المتحدي به هو هذا المؤلف المخصوص الكلى المتعدد الأفراد بحسب تعدّد محاله مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد من حيث هي خصوصية بأن يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشى من المحل مدخلا في الاعجاز والتحدي. ولا شك أنه يكفي في إعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنة للدعوي. ولا يلزم أن يكون كل فرد منه حادثا ومقارنا للدعوى. وتجوز أن يكون الفرد القايم بالرسول حادثا مقارنا للدعوى. ويكون بعض أفراده قديما قايما بالباري وبعضه الآخر حادثا سابقا على الدعوى كالقايم بجبرائيل قبل الإنزال. وفي قوله لو لم يكون حادثا مقارنا لها يكون قديما سابقا عليها منع ظاهر /[و24] لجواز أن يكون حادثا سابقا عليه ويجب أن يجعل ذلك مبنيّا على أن لا قائل بالفصل.[157]

والوجه الثامن: أن الله وصف القرآن بأنه منزل وتنزيل. وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال وتنزيل على الصفات القديمة[158] بذاته[159].

---

[152] في أ: (القران).

[153] شرح المواقف، للجرجاني، 8\111.

[154] +أ: (فما ذكره انما يفيد كون الدال على القران متغيرا ومتبدلا. ولا يدل على ان نفسه متغيرا بل نقول ما ذنره انما يفيد تغير صفة الدالالة وقصد الدلالة على المعنى لا ذات الدال. فان لفظ العبري الدال على المعنى. القايمبه تع من الكلام النفسي او العلم والإرادة على اختلاف الراين لا يرتفع ولا يتغير تقصد الدلالة على ذلك المعنى القايم به باللفظ العربي).

[155] –أ: (والوجه السابع... يقول بان ليّتهما).

[156] في أ: (السادس).

[157] + أ: (وأيضا يقولون: الكلام الذي يكلم الله به ما خلقه في جبرائيل او اللوح وهو غير حادث مع الدعوى).

[158] + أ: (القايمة).

[159] + أ (تع).

والوجه التاسع[160]: قوله عليه السلام: "يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس".[161] فإنه مربوب كلاً وبعضًا والمربوب محدث اتفاقا. وجوابهما أن المراد إن القرآن الذي ظهر بيد[162] الرسول وحمله جبرائيل هو منزل وتنزيل ومربوب. وليس المراد أن كل أفراده كذلك فلا يلزم أن يكون كل فرد من اللفظي والنفسي حادثا.

والوجه العاشر[163]: أن الله[164] أخبر بلفظ الماضي نحو: "إنا أنزلناه، إنا أرسلناه". ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل. فلو كان كلامه قديما لكان كذبا. لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يُتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل. والجواب أن تلك الأخبار متروكة الظاهر ولم يرد بها المضيّ الحقيقي بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الألفاظ. فعلى هذا لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ أيضا. ولا يخفى عليك أنه لو سلم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ ينبغي أن يسلم دلالته على حدوث النفسي بلا فرق. فتسليم الأولى دون الثانية كما في المواقف تحكم. بيان ذلك أنه إما أنْ يسلم كون المضي ومعاني /[ظ24] تلك الاخبار الحقيقية مرادة منها أو لا. فعلى الثاني لا يلزم حدوث الألفاظ أيضا بدهية. وعلى الأول[165] حدوث النفسي أيضا إذ معنى المضي يكون معتبرا في المعنى النفسي ح. إذ ليس النفسي إلا مدلول اللفظي وما يعبر عنه به. ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى المضي أزليا لكان النفسي كاذبا لعدم الماضي بالنسبة إلى الأزل.

والوجه الحادي عشر[166]: النسخ حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم. لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه.

والجواب ليس المراد بالرفع والانتهاء إلّا زوال. وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل بمعنى أنه لو لا الناسخ لكان في عقولنا ظنّ بقاء التعلق الماضي في المستقبل. وليس المراد زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما ثم إن المص أجاب عن الكل بأنه إنما يدل على حدوث اللفظ دون المعنى. وما ذكره يشعر بأن الادلة المذكورة أظهر في حدوث اللفظ من حدوث النفسي. ولا يخفى على المنصف أن الامر ليس كذلك في الدليلين الأخرين. أما الدليل العاشر[167]: فإنه لا فرق بين النفسي واللفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الأمر ودلالتهما عليه بحسب الظاهر. وأما الحادي عشر[168]: النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي أخر مقتضيا خلاف حكمه. وهو يقتضي أن يكون

---

[160] في أ: (والثامن).

[161] «الأسماء والصفات للبيهقي» (1/ 590)519 - أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيهُ , أنا أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ حَيَّانَ , ثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ , ثنا إِسْحَاقُ بْنُ حَاتِمٍ الْعَلَّافُ , ثنا عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ , عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُدَيْرٍ , عَنْ عِكْرِمَةَ , قَالَ: حَمَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا جِنَازَةً , فَلَمَّا وَضَعَ الْمَيِّتَ فِي قَبْرِهِ , قَالَ لَهُ رَجُلٌ: اللَّهُمَّ رَبَّ الْقُرْآنِ اغْفِرْ لَهُ , فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: مَهْ , لَا تَقُلْ لَهُ مِثْلَ هَذَا , مِنْهُ بَدَأَ , وَمِنْهُ يَعُودُ تَابَعَهُ أَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ الرَّمَادِيُّ , عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَاصِمٍ , وَقَالَ فِي مَتْنِهِ: صَلَّى ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَلَى جِنَازَةٍ , فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: اللَّهُمَّ رَبَّ الْقُرْآنَ الْعَظِيمِ , اغْفِرْ لَهُ , فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ , إِنَّ الْقُرْآنَ مِنْهُ» وَهُوَ فِيمَا

[162] في أ: (بعد).

[163] في أ: (والتاسع).

[164] + أ: (تع).

[165] + أ: (يلزم).

[166] في أ: (والعاشر).

[167] في أ: (التاسع).

[168] في أ: (العاشر). | + أ: (فلان).

الارتفاع أو الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي /[و25] هو المعنى النفسي لا في الدليل الشرعي الدال على ذلك الحكم هذا.[169]

وعلم: أن ما ذكره في المواقف من الادلة العقلية وبعض المقلية على الوجه الذي ذكروه مما يخالفه ما قاله الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف[170]:

اعلم: أن للمعتزلة على حدوث القران دليلا عقليا وهو تركبه من أجزاء ممتنعة الاجتماع ودليلا سمعيا هو نحو قوله تعالى: ﴿ **مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ** ﴾ [الأنبياء:21\ 2]. فالأول استدلال بما علم اتصافه به عقلا والثاني استدلال عليه بما ورد في الشرع ودل على حدوثه لا على اتصافه بما يجب حدوثه كما توهمه هذا القائل. وقوله وهو تركبه يشعر بالخصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف لما ذكر في[171] ذلك الكتاب من قوله وأما المعقول فوجهان، ولعله أراد وهو نحو تركبه[172]. وأيضا جعل التركيب المذكور مستفادا من العقل في الحاشية وجعله[173] في شرح المواقف[174] مستفادا من الادلة النقلية حيث قال: ﴿**أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ**﴾ [هود:11\ 1]. فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة. فإنه تصريح بأن تركبه من الأجزاء المتعاقبة مما استدل عليه بالدليل النقلي. والظاهر أنه بنى ما ذكره في الحاشية على[175] أن القرآن أمر حسي يعلم تركبه من[176] الأجزاء بلا الاستعانة بالشرع. وأقول فرق بين كون القرآن الذي كلام الله مركبا وبين كون هذا المؤلف المشار إليه مركبا. فإن الأحكام /[ظ25] تختلف باختلاف العنوان. وكون الحكم الثاني[177] مستفادا من الحس لا يستلزم أن يكون الأول[178] مستفادا منه. ومن[179] حكم بأن الحكم بتركبه من تلك الأجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي هو كلام الله، وهو الذي قصدوا إثباته في الكتب الكلامية وأوردوا في إثباته الدليل النقلي وهو مراد صاحب المواقف، ولذلك أورد تلك الآية في إثباته.

واعلم أن ما أورده في الحاشية من قوله وهو نحو: ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ**﴾ [الأنبياء:21\ 2]. إن أراد به الخصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشارع ودل على حدوثه مثل قوله تعالى: وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث. فلا نسلم ذلك فإنهم استدلوا بأدلة نقلية تدل على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الادلة في المواقف وهي التي

---

[169] + أ: (واعلم ان ما ذكره من الأدلة العقلية على الوجه الذي ذكره يشعر بان الدليل العقلي الدال على حدوث القران الذي أورده في الاستدلال عليه مخصر في الوجهين حيث قال واما المعقول فوجهان. وقال الفضل الشريف في خاشية الكشاف).

[170] — أ (وعلم ان ما ذكره في المواقف من الادلة العقلية وبعض المقلية على الوجه الذي ذكروه مما يخالفه ما قاله الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف).

[171] + أ: (المواقف من الاخصار على الدليلين المذكورين ولعل أراد وهو نحو تركبه).

[172] — أ (ذلك الكتاب من قوله واما المعقول فوجهان ولعله اراد وهو نحو تركبه).

[173] — أ. (وجعله).

[174]— أ: (جعله).

[175] — أ (على).

[176] + أ: (تلك).

[177] في أ: (الأول).

[178] في أ: (الثاني).

[179] في أ: (والذي).

تدل على أنزاله وتنزيله وكونه مسمعا ومربوبا. وإن أراد أن دليلهم السمعي هو نحو ذلك في مجرد استفادة الحدوث منه وان لم يكن تلك الاستفادة بالذات فبطلان قوله لا على اتصافه بما يوجد حدوثه مما لا يخفى. وانا أتعجب من هذا الفاضل انه سلم اولا كون الإنزال والتنزيل وما أرد فهما به صاحب الكشاف في خطبته دالا على حدوث القرآن وان المصنف استدل بها على حدوث القرآن اظهارا لمذهبه. ولا شبهة ان هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن إنكاره ولذلك خص السؤال بعدم الاستفادة من الشرع بالتأليف والتنظيم /[و26] دون سايرهما.

ولا شبهة إن الاعتراف به اعتراف بأن بعض الدليل السمعي لهم يدل على اتصافه بما يوجد حدوثه وإنكاره ثانيا مخالف له هذا هي الكلمات الدايرة في السنة القوم ولصاحب المواقف كلام ههنا نقل محصوله في شرح المواقف. وهو أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القايم بالغير. فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده هو القديم عنده. وأما العبرات، فإنما يسمى كلاما لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة عنده أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقرف والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى. وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور[180] وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه إن ذلك الترتيب إنما هو في اللفظ[181] /[ظ26] لعدم مساعدة الآلات فالتلفظ حادث والأدلة لدالة على حدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه. وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته.

وقال الفاضل الشريف: وهذا المحمِلَ من كلام الشيخ ممّا اختاره محمّد الشهرستاني في كتابه المسمى بـ"نهاية الأقدام" ولا شبهة في أنه أقرب إلى الاحكام الدينية الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة.[182]

وأقول: لا شبهة أن المقروء حقيقة ما قام باللسان من الاصوات المكتسبة للعبد أو المخترعة لله القايمة بلسان الملك، لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القايمين به تعالى. ولما حكم بكون الكلام اللفظي القايم به تعالى مقروءا حقيقة. حيث قال: وهو مقروء بالألسن كما يدلّ عليه سوق كلامه علم أن مراده باللفظ القايم بالباري الذي حكم بكونه مقروءا بالألسن ماهية ذلك الفرد القايم به، لا نفس الفرد من حيث هي لظهور أنه لا يكون حالا في اللسان. فإن الحال فيه فرد آخر مماثل له في الماهية. فإن الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور حلولها في زمان واحد في المحلّين؟ وأمّا الماهية النوعية للفظ، فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحال فيه، كما يجوز قيامها بذات الباري تعالى في ضمن الفرد القايم به تعالى. ويحتمل أن يريد بالقراءة والكتابة فالحفظ[183] معناها الظاهر. ويريد بقوله /[و27] وهو غير الكتابة والقراءة الخ أنه أيّ نوع الكلام اللفظي القايم به، ليس نوع الكتابة والقراءة. حتى يلزمه الحدوث كما يلزم تلك الأنواع. ويريد بالتلفظ في قوله يجب حملها على حدوثه معناه

---

[180] – أ :(محفوظ في الصدور).

[181] في أ (التلفظ).

[182] شرح الموقف، للجرجاني، 8\118.

[183] في أ (والحقظ).

الظاهر. ويحتمل أن يراد بالكتابة النقوش والصور وبالقراءة الصوت الخبري الحالّ في اللسان الذي اخترعه الله فيه أو اكتسبه العبد بقدرة الكاسبة، وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال، وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى. ويريد بكون القايم بالله غيرها إن ماهية ذلك الفرد القايم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر. وأما عدم عينية القراءة، والحفظ فلان الأصوات الحالة التي أريدت بالقراءة[184] وصورها التي أريدت بالحفظ[185] جزئيات بخلاف تلك الماهية.

وفيما ذكره بحيث من وجوه الأول: أن حمل جملة الأدلة على حدوث التلفظ بعيد عن الأذهان السليمة سيّما إذا حمل التلفظ على معناه الظاهر. فإن المربوب ليس تلفظ القرآن بل نفسه. وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب. وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب أو رفعه كما سبق لا ارتفاع التلفظ[186] أو انتهاؤه. وأيضا الدليل الثاني لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه يدل على أنه محمول على حدوث أحدهما، فتامل.

فإن قلت؛ إن[187] الدليل الأول المعقول يفيد حدوث اللفظ لأن اللفظ ليس إلا لإفادة المخاطب /[ظ27] فايدة. ولذلك قالوا من لطف الله أحداث الموضوعات اللغوية فإنه لما علم حاجة الناس إلى التعريف بعضهم بعضا ما في أنفسهم في أمر معاشهم في المعاملات والمشاركات، وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة. ولا شك أن الإفادة إنما يتصوّر للموجود وإذا كان اللفظ أزليا يخلو في الأزل عن ترتب فايدته له لعدم المخاطب، فيكون عبثا، والتلفظ به سفها. فلا وجه لحمل كلام الاشعري على ما حمله عليه[188]. قلت ما ذكر من فايدة اللفظ إنما هو بالنظر إلى صدور اللفظ بطريق الاختيار، ولذلك قيل أحداث الموضوعات. وأما بالنظر إلى وجود اللفظ بطريق الإيجاب كما هو اللازم يكون الكلام اللفظي أزليا قايما به. فلا لأن المعلل بالأغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند بطريق الايجاب. وإذا لم يتعلق الأزلي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثا. وأيضا العبث ما يخلو عن الحكمة أصلا، والكلام الأزلي لم يخل عنها إلا في الأزل، وإما فيما لا يزال فكلا.

فإن قلت ما ذكره سابقا في الأجوبة الإجمالية في أدلة المعتزلة على حدوث القرآن من حملها على حدوث اللفظ بنا في اختيار كون الكلام اللفظي قديما قايما به تعالى. قلت ما ذكره أوّلا مبني على ما اختاره القدماء من كون اللفظي حادثا أو يكون /[و28] المراد باللفظ هناك اللفظ القايم باللسان دون مطلقه.

والثاني؛ أنه لا شك أن نسبة الذات إلى جميع الألفاظ الموضوعة الطلب الفعل، وطلب تركه على السوية. مثل "كلو" أو "لا تأكلوا". كيف فإن حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم؟ وإنهم يجوزون أن يأمر بفعل وينهى عنه ويجوزون أن ينسخ الكتاب ويأتي بدله كتاب آخر ناسخ له. وإن لم يكن واقعا التأبيد ديننا[189]. فعلى هذا يكون اختصاص بعض الألفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك، وتعلق إرادته في الأزل بإيجاد لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون اللفظ الدال على الترك. ولا شبهة أن الطلب كما يمكن أن يتعلق بالفعل يمكن أن يتعلق بالترك لما ذكرنا من كون

---

184 + أ (والحفظ).

185 — أ (التي اريدت بالحفظ).

186 + أ: (والصوت القايم).

187 — أ (ان).

188 — أ (فلا وجه لحمل كلام الاشعري على ما حمله عليه).

189 + أ: (ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضا).

الحسن والقبح شرعيين. وكذا الإرادة كما يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الترك. وإذا أمكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الألفاظ بالنظر إلى ذات الواجب أمكن عدم قيامه به نظرا اليها. وح يمكن أن يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه بتلك الألفاظ التي هي صفة كمالية. لأن جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص فيلزم إمكان النقص له تعالى، فتأمل.

والثالث؛ إن كلام الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد الكلمات والتراكيب من غير اعتبار /[ظ28] الهيئات والصور الحاصلتين من التقديم والتأخير الزمانيين. وهو يستلزم أن لا يكفر من يقول بقرآنية الكلام المركب من تلك الكلمات حال كون كلمات مهملات وتراكيبه من الهذيانات. كما إذا حرف مثل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 1\2] تحريفا يكون ألفاظه مهملة وتركيبا يكون المركب من الهذيانات، وكعدم إعجاز كلامه الحقيقي. إذ لا يشك عاقل عالم بأوضاع اللغة في أن لترتيب الحروف والكلمات مدخلا في إفادة المعاني التي يتوقف عليها البلاغة التي بها اجازه، وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود. إذ للهيئة مدخلا في الدلالة على ذلك المقصود حتى لو غيّر تلك الهيئة لم يكن دالا على شيء أو يكون دالا على شيء غير مقصود من ذلك الكلام. وإذا لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال. أعنى مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه فلا يكون كلامه الحقيقي دالا على شيء هو المقصود مع أن جميع العلماء متفقون بأن لكلامه الحقيقي خواص ومزايا.

والرابع[190]؛ إن في القرآن ألفاظا مكررة كما في سورة الرحمن، فلو كان تلك الألفاظ قايمة بالباري تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الأمثال في محل واحد.

والخامس[191]؛ إنه[192] ثبت إن دلالة الألفاظ على المعاني الوضعية ليست بحسب ذواتها بل بسبب الوضع الاختياري. الحاصل فيما لا يزال. فيكون /[و29] تلك[193] الألفاظ خالية في الأزل عن الدلالة على المعنى. فيلزم أن يكون الألفاظ القرآنية مهملات في الأزل. ويكون قيامها به فيه كقيام لفظ "حسق" و"عسق" وهذا أقول لا يجترئ عليه مسلم بل لا يتفوّه به من له أدنى مسبكة.

والسادس[194]؛ إن العقل لا يفرق بين قيام الألفاظ بلا ترتب وبين قيام الحركات بلا تعدم، فإذا جوز ذلك في الألفاظ. وقيل إن إمتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها. بل لعدم مساعدة الآلة فإذا قام بشيء لا يحتاج في الاتصاف به إلى الآلة يجوز أن يقوم به بلا ترتب، جوز أن لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتب امتناعا ذاتيا، وجوز كون امتناعه امتناعا غيريّا حاصلا بسبب عدم مساعدة الآلة. وهذه سفسطة ظاهرة. ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب فتجوز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع الأصوات السيالة ودوامها من الأزل إلى الأبد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضروري بحضرته المقدسة عن جميع شوايب المادة والكيفيات الجسمانية ارتكاب على ما لا يقبله العقول السليمة والطباع المستقيمة. فإن قيل ليس

---

[190] في أ: (والثالث).

[191] في أ: (والرابع).

[192] — أ (انه).

[193] — أ ل: (تلك).

[194] في أ: (والخامس).

كلامه من جنس كلامنا حتى يكون من قبيل الصوت بل هو مخالف له في الحقيقة. قلنا فعلى هذا يلزم تلك اللوازم الفاسدة الكثيرة التي هرب عنها.

والسابع[195]؛ إن لإضافة الكلام إلى الله معان:

الأول: معنى القيام /[ظ29] وكون الكلام صفة له.

والثاني: كون معنى الكلام اللفظي مقصودا إفادته للمخاطب وكونه تعلى مخبرا وآمر وناهيا بما فيه من الأخبار والأوامر والنواهي.

والثالث: كون الكلام مخلوق الله ومخترعه من غير مدخلية الغير فيه كسبا وإيجادا ومن لا يقول بقيام اللفظ به. ويقول بحدوثه كيف يقول بأن كونه كلام الله بالمعنى الأول من ضرورات الدين. وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى، وكيف يقول بأن المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى؟ بل يقول بأنه كلام الله بالمعنيين الأخيرين. فلا يلزم تلك المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا. واعلم أن الفاضل التفتازاني أبطل كلام المواقف في شرح المقاصد والتلويح[196] بما ذكرنا من لزوم قيام الصوت الذي هو من خواص الأجسام. والمفهوم مما ذكره في شرح العقايد.[197] إن المانع من القيام بذاته لزوم الترتيب بين أجزاء الكلام اللفظي. حتى لو جاز القيام بلا ترتيب كان كلام المواقف جيدا لا غبار عليه. والصحيح ما ذكر في ذينك الكتابين. واعلم أنه ينبغي أن يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من أن القرآن كلام الله غير مخلوق أن صح كونه حديثا. وإنما قلنا إن صح لأنه ذكر الصاغاني[198] فيما جمعه من الموضوعات أن هذا الحديث موضوع. وأنا أتعجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم /[و30] خلق القرآن والخصوم. أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفتري، ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعا. وأيضا يجب أن يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة أبي حنيفة مع أبي يوسف[199] ستة أشهر واستقرار رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

المبحث الثالث في امتناع الكذب عليه تعالى

اتّفق الكل على أنه يمتنع الكذب عليه. فإن قلت؛ كيف يتصور الاتفاق في امتناع الكذب مع أن الأشاعرة قالوا بشمول قدرته لجميع الممكنات التي جملتها الخبر الكاذب. وليس معنى القدرة إلا إمكان الفعل والترك. وصرّح الفاضل الشريف في شرح المواقف في مباحث[200] أن الثواب والعقاب واجب له تعالى أم لا؟ يمنع استحالة الكذب له تعالى مستندا بأنه من جملة الممكنات التي يشملها قدرته. وإن الجبّائي ذهب إلى أن قبح الأفعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها. بل لوجوه واعتبارات غير لازمة. قلت لم يرد بالامتناع الذاتي المقابل للإمكان الذاتي، بل مطلق الامتناع العام للامتناع بالغير أيضا. والإمكان المعتبر في معنى القدرة هو الإمكان الذاتي. فإن معنى كون الخبر الكاذب مقدورا له. إنه إذا نظر إلى ذاته مع قطع

---

[195] في أ (والخامس).

[196] التلويح إلى كشف حقائق التنقيح للتفتازاني، مخطوط.

[197] شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، 53.

[198] الموضوعات للصغاني (المتوفى: 650هـ) (ص76):134 وَمِنْهَا قَوْلُهُمْ: " الْقُرْآنُ كَلامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَمَنْ قَالَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ "

[199] الأسماء والصفات للبيهقي، 656.

[200] شرح المواقف، للجرجاني، 8\253.

النظر عما سواها ومقتضياتها[201] جوّز العقل أن يفعل وأن يترك. وهذا المعنى لا ينافي أن يستحيل أحدهما نظرا إلى الغير، الغير المقتضى. /[ظ30] فإن الاشاعرة والجبّائي وإن قالا بإمكان صدور الكذب عنه نظرا إلى ذات الخبر الكاذب. لكنهم يقولون بالمانع الصارف عن فعله وهو كونه سببًا لاختلال النظام الذي ليس من مقتضيات ذاته. وبالنظر إلى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه امتناعا بالغير. وإنْ كان ممكنًا بالنظر إلى ذاته. وهذا مثل ما قالوه إنه لو سلّم قبح الأشياء بالنسبة اليه تعالى، فالقدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرا إلى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه.

فإن قلت؛ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب عنه يستلزم المحل. لأنه إما أن لا يعلم كونه كذبا فهو جهل، وإما أن يعلم ففعله سفه. فلا يكون صدور الكذب عنه ممكنا.

قلت؛ إنما يلزم السفه أن لو كان فعل الكذب قبيحا وعلم قبحه. أما إذا لم يكن قبيحا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله. وإنْ استدل عليه بكون الفعل المذكور خاليا عن الفايدة ومستلزما للمفسدة. فنقول لا نسلم أن الفعل الخالي عن الفايدة سفه محال. فإن أفعال الله لا يجب تعليلها بالفوايد عندنا. وإن الممكن ربما يستلزم المحال بسبب الغير. فإن استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه ليس إلا إمرًا ناشيًا عن الغير. وليس من مقتضيات ذات الخبر الكاذب إذ الجريان على موجب الكاذب الذي هو السبب للاختلال /[و31] ليس من مقتضيات الخبر. فإنه يجوز عند العقل أن يتلفظ بخبر كاذب، ولا يجرى على موجبه أحد.

ثم إن المعتزلة استدلوا على المطلوب وجهين:

الأول: أن الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الأفعال عندهم قبيح. وهو لا يفعل القبيح أي يمتنع أن يفعله وهو مبني على أصلهم الفاسد من إثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بالنسبة إلى الله تعالى.

والثاني: إن صدور الكذب عنه مناف لمصلحة العالم، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يخلق الكذب في النبي. فلا يتميز النبي عن المتنبي. ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي ومجانبة المتنبي. وكل ما هو مناف لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه إذ الأصلح واجب عليه.

ولا يخفى عليك أن جواز خلق الكذب مطلقا. وهو الذي نفي عنه اتفاقا لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي إذ العام لا يستلزم الخاص. ولا يمكن أن يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب في شخص وبين خلقه في شخص آخر. فإذا جاز في أحدهما جاز في الاخر بالضرورة. وخصوصية كون الشخص غير نبني مما لا مدخل له في الجواز. لأن المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع الذي ادعى ثبوته واستدل عليه بالوجوه المذكورة. ولا شك أن الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافيا لمصلحة العلم. لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى مخلاف الشخص الذي لا يكون خلقه فيه كذلك. /[ظ31] فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبي بهذا المعنى للفرق الظاهر بينهما. فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تع مطلقا واجيب عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا. إن الأصلح ليس واجبا عليه واستدل الأصحاب على الامتناع بثلثه أوجه الأول أن الكذب على الله نقص. والنقص على الله محال اجماعا. وأيضا يلزم أن يكون أحدنا أكمل منه في بعض

---

[201] – أ (ها). | + أ: (ذاتها).

الأوقات الذي يتصف بالصدق فيه. قال في شرح المواقف[202]: وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قايمة به يكون صادقا، وإلا يلزم النقصان في صفاته تعالى مع كمال صفاتنا. ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة. وأنت خبير بأن دلالة ما ذكروه على الصدق في الصفة محل حيث على مقتضى ما ذكره في مغايرة الخبر للعلم. لأنهم جوزوا تحقق الخبر بدون العلم والتصديق بمدلوله. وقالوا بل يجوز أن يخبر عنه يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر. وح يكون الخبر متحققا في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله. ولا شبهة أن المتحقق في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى. لا يلزم منه إلا مجرد قيام النسبة التامة به تعالى لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق بتلك النسبة. /[و32] وهذا القيام إنما يستلزم مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة سواء كان تصوريا أو تصديقا ولا يلزم من هذا القيام النقص فإن صور جميع الكواذب حاصلة فيه مع أنه بحكم خلاف مدلولاته. وقال فيه[203] ولما كان لقايل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله ويعود المحذور أشار إلى دفعه بقوله. واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه. فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.

والظاهر أنه لا حاجة ههنا إلى تقدير سؤال وجواب يكون ما قاله صاحب المواقف ردّا عليه. بل الظاهر إن ما ذكره اعتراض على الدليل ابتداء. وهو عين ما ذكره إمام الحرمين في رده[204] حيث قال: لا يمكن التمسّك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا، لأن الكذب عندنا لا يقبح بعينه. وهو الذي ذكره صاحب التلخيص أيضا حيث قال[205]: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء، وقبحها عقلا الخ.

والوجه الثاني؛ إنه لو جاز كذبه لكان أزليًّا لامتناع قيام الحوادث به وح يمتنع زواله. لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. واللازم باطل لامتنع صدقه وموبط[206]. لأن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به. /[ظ32] قال في شرح المواقف:[207] وهذا الوجه أيضا إنما يتم في الكلام النفسي دون اللفظي.

وأقول فيه حيث من وجوه الأول: أنه قد سبق إن الكلام واحد عندهم وإنما ينقسم إلى الخبر وغيره باعتبار التعلق، فيكون التعلق معتبرا في الخبر وهو أمر اعتباري. فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهيته الأمر الاعتباري إلا اعتباريا. فكيف يتصور كونه قديما؟ لأنه قسم من الموجود. ولا يمكن أن يحمل القديم على معنى[208] الأزلي العام للاعتباري الغير المتجدد. لأن حكمهم بأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. إنما هو على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الازلي. لأن بعض الازليات العدمية يجوز زوالها كعدم الحادث الازلي. وأيضا قوله إذ لا يقوم الحادث بذاته إنما يصح في الحادث الذي هو

---

202 شرح المواقف للجرجاني, 8\115.

203 شرح المواقف للجرجاني, 8\115.

204 الارشاد، للجويني (توفي 478 هـ.)، 263.

205 تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، 310.

206 — أ (موبط).

207 شرح المواقف للجرجاني, 8\114.

208 في أ: (المعنى).

قسم من الموجود دون الأمر الاعتباري المتجدد. فلا يلزم من عدم كون الخبر قديما أن يكون حادثا هو غير جايز القيام بذاته تعالى لجواز أن يكون متجددا فإن بعض المتجددات يجوز قيامه به.

والثاني: إن قوله[209] لأن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به بالضرورة في حيز المنع. لأن إمكان الخبر إنما يثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وأمكن زوال الكذب عنه. وأما من يقتضي كذبه فرضا ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر إلى ذاته فلا يلزم ان يمكن له الخبر على ما هو به فضلا عن كون العلم /[و33] بذلك الإمكان ضروريا. ونظير ذلك منعهم إمكان العلم بأنه[210] عالم بأمر على تقدير امتناع علمه بنفسه. وهو مما ذكر في شرح المواقف في بيان عموم علمه تعالى بالأشياء.

والثالث: إنه[211] إنْ أراد بقوله: إن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به، أن من علم شيئا علما تصديقيا متعلقا بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع واللّا وقوع المقابل، لما يشتمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى يمنع أن لا يمكن له الخبر الصادق. إذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علما تصديقيا خال عن الحكم بمعنى الايقاع إنْ كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب، كما هو اللايق بشأن علم الله العام لجميع الأشياء. وليس حصوله في المخبر إلا حصول بصوري. ومثل هذا الخبر الحاصل على هذا الوجه يجوز أن يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علما تصديقيا. فإن التصور لا يضاد التصديق فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله يجوز أن يجتمع مع الخبر الصادق. وإنْ أريد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب. فلا نسلم أنه يستلزم إمكان الخبر الصادق وعنده ما مر من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليا عن حكم المخبر بمعنى الإيقاع، ويكون الحاصل في المخبر مجرد تصور الوقوع. /[ظ33] فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الاخبار على ما هو به على هذا الوجه[212]. وإنْ أراد أن من علم شيئا علما مطلقا وإنْ كان ذلك علما تصوريا متعلقا بنفسه أو أحواله. فلا نسلم أنه يمكن له أن يخبر عنه على ما هو به. فإنّ في إمكان الخبر المذكور لا بد من إمكان تصور المحمول والنسبة وإمكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها إن كان المراد بالخبر المقارن للحكم. وظاهر إن مجرد تصور الموضوع أو تصور وقوع النسبة لا يستلزم إمكان الخبر عنه على ما هو به. وإن سلم امكانه فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب إنْ كان حصوله حصولا تصوريا كما هو المفروض في الباري تعالى لتنزهه عن الجهل، كما ظهر ذلك مما تقدم على هذا المبحث. وإن كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر. وإن كان ذلك تصوريا فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عاما أيضا أو تصديقيا وبالجملة ما ذكروه. إنما يتم إنْ لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق وكان المراد بالعلم في قوله فإن من علم شيئا العلم التصديقي. وكان العلم التصديقي بشيء مطلقا مستلزما للخبر عنه على ما هو به مصدقا به[213]. وظاهر إن المصدق بالخبر

---

[209] شرح المواقف للجرجاني, 8\115.

[210] — أ: (العلم بانه) | + أ (الشخص).

[211] أي: الجرجاني

[212] — أ: (وان اريد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب. فلا نسلم انه يستلزم إمكان الخبر الصادق وعنده ما مر من كون الكاذب مقتضي ذاته او نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليا عن حكم المخبر بمعنى الايقاع ويكون الحاصل في المخبر مجرد تصور الوقوع فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الاخبار على ما هو به على هذا الوجه).

[213] — أ: (وكان العلم التصديقي بشيء مطلقا مستلزما للخبر عنه على ما هو به مصدقا به).

الكاذب لا يلزم إمكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب. حتى يمكن له أن يخبر على ما يطابق علمه. بل اللازم هو العلم بالموضوع وساير ما لا بد منه في مطلق الخبر.

/[و34] فلا يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزمه الخبر إمكان الخبر على ما هو به، وإنْ قرر الدليل هكذا. لو جاز له الخبر الكاذب أيّ الخبر الذي يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديما يمتنع زواله ويمتنع له الصدق والازم بط[214] لأنه يمكن أن يعلم الأشياء على ما هو به وكل شخص يمكن له هذا العلم يمكن أنْ يخبر على ما هو به. فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض أفراد الخبر الكاذب. فإنّ الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق. ومثل هذا الخبر يخرج عن المدعى ح. وأيضا يكون المدعى أوضح من الدليل ح. إذ بطلان عدم حكم الله حكاما غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفى على أكثر العوام بخلاف الدليل المذكور المشتمل على المقدمات الخفية. وأيضا ان لو حظ في هذا الدليل عموم علمه تع بالأشياء وأدلته الدالة عليه كان أكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركا إذ يكفي ان يقال لامتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو بط. إذ يعلم جميع الأشياء على ما هو به. وإنْ لم يعتبر عموم علمه تعالى في الدليل أصلا كان قوله فإنه يمكن أن يعلم الأشياء في حيّز المنع. [215]وقد يقال إنهم وإنْ أرادوا بالامتناع الامتناع المطلق إلا أنه لا يخلو، أما إنْ يجعلوا مطلق الامتناع متحققا في ضمن الامتناع /[ظ34] الغيري أو في ضمن الامتناع الذاتي أو في ضمن كل منهما بأن متحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي [216]وعلى كل تقدير يرد عليهم الأشكال. أما الأول فلانه يستلزم كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكنا لذاته. فيلزم إمكان النقص وهو محال[217]. وأما الثاني، فيلتزم [218]أن لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي ممكنا لذاته وهو خلاف مذهبهم.

أما الثالث، فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنا أيضا[219]. بيان ذلك أن إمكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم إمكان الخبر الكاذب النفسي. لأن من يتلفظ بالخبر اللفظي قاصدا به إفادة معناه. وهو المراد بإمكان الخبر اللفظي عندهم لا بد أن يتعقل مدلول اللفظ أوّلًا. ثم يقصد افادته للمخاطب ثانيًا. وليس المراد بالخبر النفسي إلّا هذا المدلول المعقول أوّلًا والمقصود إفادته ثانيًا. ولا شبهة إنّ إمكان الخبر اللفظي يستلزم إمكان ذلك المدلول المعقول القايم بنفس المتكلم. فإذا امكان الكاذب اللفظي أمكن الكاذب النفسي. ولا يتوهم إن الممكن عندهم الخبر الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه إذ ليس علمنا بإمكان الخبر الكاذب له إلا من جهة إنه قادر على جميع الممكنات التي من حملتها ذلك الخبر. ولا شبهة إن العلم الحاصل مدخلية ذلك اللفظ الكاذب /[و35] من جملة الممكنات. أيضا فيكون قادرا عليه وممكنا إرادته وليس إمكان قصد إفادة معناه إلّا إمكان إرادة خلق العلم بمعناه مدخلية اللفظ العادية. واعترض على الدليل أيضا بأنه يقتضي أن يمتنع الخبر الصادق أيضا بأنه لو اتصف به لكان صدقه قديما ممتنع الزوال. وهو يستلزم

---

[214] قوله (بط) أي (باطل).

[215] + أ: (والرابع ان ما ذكره معارض بان يقال).

[216] — أ (او في ضمن كل منهما بأن متحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي).

[217] + أ: (وان جعلوه متحققا في ضمن الذاتي).

[218] — أ (واما الثاني).

[219] — أ (واما الثالث فيستلزم ان يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنا أيضا).

امتناع كذبه، والحال إن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو به واجيب بأن الكلام في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين. وإن المعلوم لنا أن من علم شيئا[220] يتعذر عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه.[221]

ولا يخفى عليك أن الخبر الكاذب والصادق لا فرق بينهما في الإمكان والامتناع. إن أريد بالعلم في قوله، فإنّ من علم شيئا العلم بموضوع الخبر. فإنْ كان ذلك مجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء. وإنْ أريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع أو غير المطابق[222] فلا فرق بينهما أيضا[223] كلّ ذلك ظاهر مما اسلفناه، فتذكّر.

والوجه الثالث من الدليل وعليه الاعتماد لصحته، ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معًا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله، وذلك مما علم من الدين ضرورة. ولا حاجة بنا إلى بيان اسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر، بل نقول تواتر من الأنبياء كونه تعالى صادقا كما[224] تواتر عنهم كونه متكلما.

فإنْ قلت: /[ظ35] المدعى امتناع الكذب والدليل السمعي لا يفيد إلا عدم وقوع الكذب منه. فإن كون جميع اخباره صادقا في قوة قولنا[225] لا شيء من اخباره كاذبا وهو لا يقتضي أن يمتنع كذب جميع اخباره. قلت المراد إنه صادق في جميع اخباره التي يمكن أن يصدق عليه مفهوم خبره إمكانا بمعنى سلب مطلق الامتناع وصدق جميع الاخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين. ولا شك أن الخبر الكاذب لو كان من أفراد خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصح كون جميع أخباره صادقا.

المطلب الثاني في رؤيته تعالى

وفيه ثلثة مقامات[226]:

المقام الأوّل في صحتها: فإنْ قيل إنما تعرضوا لبيان إمكانها مع أن التعرض لوقوعها وذكر أدلته يكفي في معرفته. قلت أدلة الوقوع ليست إلّا نقلية. وهي تفيد اليقين في كل الشرعيات المفسرة بأنها أمور يجزم العقل بإمكانها. ولا طريق له إليها دون كل العقليات المفسرة بما ليس كذلك. إذ يجزم العقل في الأولى بعدم المعارض العقلي الذي هو امتناع المطلوب المانع من إفادتها اليقين. ولا يجزم في الثانية البتة لأنّ العقل إذا لم يجزم بالإمكان والامتناع. [227]فربما لا يجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي فلا يفيد الدليل النقلي في كلها اليقين ح بخلاف الأولى. ولو لم يبين إلّا مكان لم تجزم العقل بعدم

---

[220] + أ: (ليس حيث يقدر ان يخبر عنه على ما هو به).

[221] — أ: (يتعذر عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه).

[222] — أ (او غير المطابق).

[223] + أ: (الا ان المقدمة القائلة ان الله يعلم الأشياء علما مقارنا للحكم الغير المطابق للواقع ظاهر الفساد. وان أراد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر انه لا يستلزم إمكانه الخبري عن الشيء لا على ما هو به).

[224] — أ: (صادقا كما تواتر عنهم).

[225] — أ:(قولنا).

[226] + أ: (وقال في المواقف: وههنا ثلث مقامات بتاويل المقامة ونظايره كثيرة في ذلك الكتاب).

[227] + أ (فلأجله هذ الاحتمال)

المعارض /[و36] العقلي للنقلي. فلا يفيد الدليل النقلي لنا جزما يقينيا فإفادة الأدلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المط[228] في هذا الألباب موقوفة على بيان صحة الرؤية. فعلى ما ذكرنا ينبغي أن يذكر أدلة الإمكان ثم ادلة الوقوع النقلية. لأنّ أدلة الوقوع إنما تفيد اليقين بسبب الجزم بالإمكان. وقولهم إنّ المعتمد في إثبات الإمكان إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها محل حيث فإنه مخالف لما حققناه وحققه الفاضل الشريف في آخر الموقف الأول من كون الأدلة النقلية مفيدة لليقين في الشرعيات وغير مفيدة له في العقليات.

فإنْ قلت ما ذكرته يقتضي أيضا أن يترك الدليل النقلي على الإمكان. إذ إفادة النقلي لليقين إنما هي[229] في الشرعيات المفسرة بما ذكر وإمكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه مما لا يتصور أن يجزم به مجرد العقل. فيكون الدليل النقلي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل النقلي على العقليات التي لا يجزم مجرد العقل بإمكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد النقلي اليقين في هذه كذلك لا يفيد فيها[230].

قلت إحدى مقدمتي الدليل النقلي المذكور من الشرعيات المذكورة فيكون النقل فيها مفيدا لليقين والأخرى عقلية. استدل عليها بالدليل العقلي البرهاني. /[ظ36] فيكون أيضا يقينية فلا يتصور فيه احتمال معارض عقلي. وما ذكر من المعارض العقلي ليس جاريا في جميع العقليات بل في بعضها. ولذلك قلنا ربما لم يجزم بعدم المعارض العقلي. ولم نقل لم نجزم بدون كلمة ربما الدالة على البعضية، وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فتامل. وسيجيئ عليك ما هو الحق في هذا المقام[231]، وبما ذكرنا ظهر إن ما ذكر في شرح المقاصد من أن القول بأن الأصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يردّ عنه الضرورة أو البرهان. فمن إدعى الامتناع فعليه البيان إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج ليس بصحيح على اطلاقه. لأنه يشعر بأن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسنا وليس كذلك. فإنّ هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان. إذ المسئلة من المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظنّ. ولا شك أن ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالإمكان الذي يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة النقلية الدالة على الوقوع هذا الكلام وقع في البين فلنرجع إلى المقصود. فنقول اختلف أرباب الملل والنحل في هذه المسئلة. فمنع جميع الفرق صحة الرؤية /[و37] المنزّهة عن الكيف إلّا الأشاعرة، فعلى هذا لا اشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى. لأنهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف. فإذا خالفوهم في إمكان الرؤية المنزهة عن الكيف لا بد أن يخالفوا في صحة رؤيته المنزهة عن الكيف. وأما المشبهة والكرامية وإنْ خالفوهم في المسئلة المذكورة. لكنهم لم يوافقوهم في تنزه الباري عن الكيف. فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته تعالى مثل ما خالفوهم في تلك المسئلة. ثم إن أصحابنا القائلين بصحة رؤيته في الدنيا والآخرة عقلا. اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعا فمنهم من قال به ومنهم من نفاه.

---

[228] قوله (المط) أي (المطلوب) في أ هكذا.

[229] — أ: (انما هي).

[230] في أ: (في ذلك).

[231] — أ (وسيجيئ عليك ما هو الحق في هذا المقام).

ولا يخفى عليك أن الدليل النقلي الذي استدل به على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا. ثم اختلفوا في جوازها في المنام فقيل لا وقيل نعم. قال الفاضل الشريف في شرح المواقف[232] والحق إنه لا مانع من هذه الرؤية وإنْ لم يكن رؤية حقيقة. يعنى أن الرؤية حقيقة هي العلم بالمبصر، والنوم ضد العلم، والادراك فلا يتصور أن يجامع معه فلا يكون الرؤية المجامعة مع النوم رؤية باتفاق العقلاء بل مشابهة لها. ولا بد قيل الحوض في البرهان من تحرير محل النزاع. فنقول لا نزاع المخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي. ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي[233] /[ظ37] أو حالة ادراكية مستلزمة لذلك. إنما النزاع إنا إذا أبصرنا الشمس مثلا ثم اغمضنا العين نجد في الأول حالة زايدة علي الثاني. وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا ثم أبصرناه نجد في الثاني أمرا زايدا على الأول وهو الذي نسميه بالرؤية. ولا يتعلق في عادته تعالى في هذه الدار إلّا بما هو في جهة ومقابلة فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح أن لا يكون مقارنا للمقابلة والجهة، وأن يتعلق به تعالى؟ قالت الفلاسفة هذه الحالة الزايدة المسماة بالرؤية عايدة إلى تأثر الحدقة لا إلى الإدراك والعلم. واستدلوا على ذلك بوجوه ثلثة: الأوّل: أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض عينه. فإنه يبقى قرص الشمس حاضرا عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه. وليس ذلك إلّا لأنّ الحاسة قد تأثرت عن صورة القرص، فبقيت فيها[234]. والثاني: إنا إذا نظرنا إلى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حولنا العين إلى شيء ابيض. فإنّا نرى لونا ممتزجا من البياض والخضرة. وما ذلك إلا لأنّ الحدقة تأثرت من الخضرة وبقيت صورتها فها. والثالث: إن الشعاع القوي يؤثر في الباصرة. وكذا البياض القوي ويقهرها بحيث لو نظر شخص بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف وبياض ضعيف لم يرهما. وليس ذلك إلا لتأثر الحاسة.

والجواب إنها /[و38] إنما تدل على أن فيما ذكر من الصور تأثر الحاسة. ولا يدل على أن الأمر الذايد الذي هو الرؤية نفس التأثر كما هو مطلوبهم[235] ولا على أنه مشروط بذلك التأثر.[236]

ونقول إنا لا نسلم أن صورة المربي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية بل إنما تبقى في الخيال بل نقول أنّ المحقق في الحالتين المذكورتين مجرد الحالة الانكشافية المخصوصة من غير بقآء صورة حاصلة قبلهما وهذه الحالة الانكشافية بمحض خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء آخر فيها بحسب العقل مناسب لهذه الحالة مناسبة يكون بحسها مترتبة عليه ترتبا عقليا، فلا يدل حصولها على تارا لحاسة أصلا[237].

---

[232] شرح المواقف للجرجاني, 8\130

[233] – أ: (بالمرئي) | + أ (في العين).

[234] في أ: (عندها).

[235] في كل نسخ هكذا. والصحيح (مطلبهم).

[236] + أ: (بل نقول ان الوجهين الاولين لا يدلان على ان في تينك الصورتين تأثر الحاسة. لان الحالتين الحاصلتين حين التغميض ورؤيته البياض حالة انكشافية حاصلة يخلق الله تع من غير تأثير للغير ومدخليته. وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر الى القرص والا بيض الا ترتب عادي من غير امر مقتضي لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل. فلا يلزم من هذه الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحالتين الاولين).

[237]– أ: ونقول...لحاسة أصلا.

وكذا نقول أنّ الرؤية المحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فها فعدم الرؤية في صورة قهر الشعاع والبياض لا يدل على أنه لتأثر الحاسة بل ذلك لعدم إرادة الرؤية فلا يدل ما ذكره على تأثر الحاسة في هذه الصورة أيضا.

فإنْ قيل ما ذكر صور جزئية فلا يدل رجوع الرؤية فها إلى التأثر على رجوعها إليه في جميع الصور لجواز أن يكون أفراد الرؤية مختلفة بالحقيقة، ويكون اشتراكها فيها اشتراك العرض العام أو الجنس فلا يثبت بما ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع إلى التأثّر /[ظ38] في جميع الصور.[238]

قلنا البديهة لا تفرق بين أفراد الرؤية فما يرجع إليه من التأثر أو الانكشاف التام فإذ أثبت الرجوع إلى أحدهما في بعض الصور ثبت في الكل بناء على تلك البديهة. وح يكون ما ذكرت من الاحتمال راجعا إلى احتمال كون أفراد التأثر أو ذلك الانكشاف التام مختلفا بالحقيقة.

وقالت الأشاعرة تلك الحالة الزايدة حالة الانكشافية غير عايدة إلى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به، ولا مما يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة، ويصح أن يتعلق به تعالى، ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة اليه تعالى. فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر كما روى عن رسول الله[239]. واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي. أما النقلي وهو الذي عوّل عليه أبو منصور ماتريدي والعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ**﴾ [الأعراف:7\ 143] والاحتجاج به من وجهين:

الأوّل: أن موسى عليه السلام طلب الرؤية بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. ولو لم يكن الرؤية ممكنة لكان طلبه ذلك[240] إما لجهله بامتناعها[241] أو كان عالما به لكنه طلبها[242] وكلامهما فاسد. أما الأول فلان الجاهل بما يجوز وما لا يجوز عليه. لا يصلح /[و39] أن يكون نبيًّا فضلا عن أن يكون نبيًّا كليما موصوفا بذلك في كتابه تعالى. إذ حكمة الإرسال ليست إلّا دعوة الخلق العقايد إلى الحقة والأعمال الصالحة.

وأما الثاني فلان طلب المحال عبث لا يقع من العاقل. هكذا قرر في شرح المقاصد.

وأقول إنّ الإجماع وتسليم الخصم ليس على أنه طلب نفسه حقيقة الرؤية، فإن المعتزلة خالوا في ذلك. فقال بعضهم: "إنه طلب العلم الضروري"، وبعضهم: "انه طلب علما"، وبعضهم: "على أن نفسه لم يطلب الرؤية بل ذلك من لسان قومه، ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه". وهو الذي يقول إنه لم يعلم استحالة رؤيته. وذلك لا يضر بنبوّته على

---

238 — أ: وكذا نقول... مختلفا بالحقيقة.

239 صحيح البخاري» (1/ 119): 573 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا قَيْسٌ، قَالَ لِي جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ نَظَرَ إِلَى القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ، فَقَالَ: «أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا، لاَ تُضَامُّونَ - أَوْ لاَ تُضَاهُونَ - فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لاَ تُغْلَبُوا عَلَى صَلاَةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، فَافْعَلُوا» ثُمَّ قَالَ: «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا»

240 في أ: (ذلك) ساقط.

241 في أ: (بامكانه).

242 في أ: (طلبه).

ما سيجيئ. وأما دعوى الإجماع فلا شك في بطلانها لظهور مخالفة مشايخ المعتزلة ودعوى إجماع من قبلهم غير مسلمة عندهم.

والوجه الثاني؛ إنه علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن والمعلق على الممكن ممكن وإلّا لأمكن صدق الملزوم بدون الازم.

وأقول قد سبق أن هذه المسئلة من المسائل العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها، وإن المقصود بهذا الدليل إفادة اليقين. ولا شبهة في أنه مادام احتمال المعارض العقلي قايما لا يتصور الجزم. ولا شبهة إن المعارض العقلي ليس مما ينحصر في /[ظ39] الامتناع، بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها عبثا معارض عقلي لطلب النبي رؤيته إذا تمهد هذا فنقول إن عدم امتناع الرؤية لم يعلم بعد. بل إنما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الأدلّة. وح يجوز عند العقل أن يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلبا للمحال الذي هو العبث الغير الصادر عن الأنبياء. ولا شبهة أنه مما يعارض إحدى مقدمتي الدليل وهي أن النبي م[243] طلب الرؤية. ومادام هذا الاحتمال باقيا لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة[244] اليقين[245] الذي هو المطلوب. ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع فعدم جعل دليل الوقوع قاطعا لهذا الاحتمال. وحكمهم بأن الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم امكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعا لذلك الاحتمال ومفيدا لليقين بدون أن يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكم محض. وما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف في آخر الموقف[246]: الأوّل من انحصار المعارض العقلي في الشرعيات في الامتناع محل حيث لما ذكرنا من المثال فتبصر. هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيئ عليك ما هو الحق في هذا المقام[247].

ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني من أن المعلق على الممكن ممكن /[و40] منع ظاهر. إذ الممكن ربما يستلزم المحال، وإنْ كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته فإنّ عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب لأنّ عدم المعلول لا يكون إلا بعدم علته. ففي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن إمكان صدق الملزوم بدون اللازم. لأنّ الملزوم ليس هو الممكن من حيث هو ذاته بل هو من حيث هو مأخوذ مع الغير وهو من هذه الحيثيّة ممتنع. فإنّ عدم المعلول الأول إذا اعتبار في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية. وإنْ اعتبر من حيث أن وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها. لكن ليس عدمه ممكنا بالذات من هذه الحيثية. حتى يلزم إمكان لازمه وإمكان صدق الملزوم بدون اللازم على تقدير كون اللازم محلا. إذ لا يلزم من إمكان العدم نظرا إلى ذاته إمكان العدم الممتنع بالغير أبدًا بالنظر اليه، ولا يلزم من ذلك كونه واجبا لذاته. وإنما يلزم إن لو امتنع نسبة العدم إليه لذاته فإذا كان المعلق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من إمكانه إمكان المعلق. أما إذا كان استقراره مع ملاحظة الغير الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من امكانه إمكان الرؤية. فللمعتزلي أن يقول إن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر أي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيدا بالحركة فيه. /[ظ40] فإنْ استقرار الجبل وإن كان ممكنا في نفسه عقيب النظر إلّا إنه بحسب تقديره بما

---

243 أي (موسى).

244 + أ: (مفيدة).

245 في أ(لليقين).

246 شرح المواقف للجرجاني, 2\58.

247 — أ: (هذا ما وعدناك فيما سبق من انه سيجي عليك ما هو الحق في هذا المقام).

ينافيه من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت. فجاز أن يستلزم المح[248] وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثية. وح لا يرد أن يقال إن استقرار الجبل ممكن في نفسه في جميع الأوقات بدلا من الحركة.

فإنْ قيل الظاهر أنه علق على استقرار الجبل من حيث هو، وإن كان ذلك في الاستقبال وكونه ممتنعا بالغير في ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم أن يؤخذ المعلق عليه بتلك الجهة ولا ينافي أن يكون الظاهر ما ذكرنا. قلنا[249] التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي لليقين، وإن كان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا.

فإنْ قلت إن المتبادر يجب أن يصار عليه إذا لم يدل دليل علي خلافه فبملاحظته يكون ما ذكر مفيدا لليقين. قلت فح يمنع التبادر من اللفظ الملقى الي موسى حين القاه اليه. إذ يحتمل أن يكون حين القائه إليه قرينة حالية أو مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيّد بالحركة. ولا يكون تلك القراين منقولة إلينا ومجملات كتاب الله من هذا القبيل، وإلّا يلزم أن لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد. وأجاب المعتزلة عن وجهي الدليل. أما عن الأوّل فمن وجوه الأوّل أنه تجوز بالرؤية عن العلم الضروري اطلاقا للملزوم على اللازم /[و41] وهو مجاز شايع سيما رأى بمعنى "علم" وأرى بمعنى "أعلم" فكأنه قال: أجعلني عالما لك علما ضروريا. وهذا تأويل إلى الهذيل العلاف وتبعه والجبائي وأكثر البصريين.

وأجيب عنه بأن الرؤية لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا. والنظر وإنْ استعمل بمعنى العلم إلّا أن استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا. وأقول لا نسلم كون الرؤية بمعنى العلم مستلزما لكون النظر المترتب عليه بمعنى العلم لم لا يجوز أن يكون بمعنى التوجه. فإنّ التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة فيكون هذا أيضا مجازا يكون ذلك المجاز قرينة. وإنّ العلم الضروري بمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام المستلزم لاتصال النفس به اتصالا معنويا مما يستلزم التوجّه إليه بالكلية. ويحتمل أن يكون النظر بمعنى العلم ويكون تعديته باعتبار تضمين معنى التوجه ولا بعد في تعدية فعل باعتبار التضمين. وأيضا يجوز أن يكون مجموع النظر المعدي بالي الذي بمعنى تقليب الحدقة المؤدى إلى الرؤية مجازا عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب كما أنه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة. إن تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة إليه وتعدية النظر بالى لا ينافي أن يكون المجموع مجازا عما ذكرنا كما أنه لا ينافي أن يكون مجازا عن الرؤية عندهم. /[ظ41] وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:20\ 5]. حيث قيل إنه مجاز في معنى تملك مع أن تملك لا يعدى بعلى.

ولا وجه لأن يقال في مقام البرهان على إمكان الرؤية إن التجوزين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ عليهما فلا يصار اليهما إلّا بدليل ولا دليل عليه. لأن احتمال امتناع الرؤية المستلزم لاحتمال المجاز بكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي الرؤية ينفى كون الدليل المذكور برهانا. وإنْ كانت التأويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ واحتمالات مرجوحة ويكفي للمعتزلي في جواب أهل الحق منع برهانية الدليل المذكور وإفادته اليقين مستندا باحتمال تلك التأويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية، ولا يلزم ادعاء الجزم أو الظن بها. وقول أهل الحق في إبطال تأويلاتهم التي

[248] أي (المحال) في أ هكذا.

[249] + أ: (لا فرق بينه وبين قولنا ان عدم المعلول الأول عدم الواجب في كون المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو ام لا. فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك وأيضا).

ذكروها على طريقه الحكم دون الاحتمال بأنها خلاف الظاهر. ولا يصار إليها إلا بدليل ولا دليل عليها ليس مما يفيدهم كثير نفع. إذ قيام الاحتمالات لها مما يكفي في إبطال ادلتهم التي قصدوا بها إفادة اليقين بالمسئلة دون مجرد الظن[250].

قال الفاضل الشريف في شرح المواقف[251]: فوجب أن يحمل على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المودّى إلى الرؤية فيكون الطلب الرؤية أيضا.

وأقول ذكر في حواشيه للمطوّل:[252] اعلم /[و42] أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سوآء وجدت وصحت، شلّت، أو قطعت أو فقدت، لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز أرادة المعنى الأصلي في الجملة، وبالنظر إلى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:5\ 64] مجاز متفرع على الكناية لامتناع تلك الإرادة. فقد استعمل بطريق الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور ((يد)) أو ((بسط))، ثم استعمل ههنا مجازا في معنى ((الجود)). وقس عليه نظاره في قوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:20\ 5]، وقوله: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ﴾ [آل عمران:3\ 77]. فإن الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن تصور منه ذلك كناية محضة عن الملك، وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد، وفيمن لا يجوز منه كذلك. هكذا حقق الكلام في الكشاف.[253] فعلى قياس هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولا على الرؤية على طريقة المجاز المتفرع على الكناية كالمجازات المتفرعة على الكناية مما سبق تحقيقه بلا فرق. وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في شرح المفتاح[254] وبنى عليه التحقيق المذكور من أنه لا بد في الكناية من جواز ارادة الموضوع له. ولا شبهة في أنه لا يجوز إرادة تقليب الحدقة في حقه تعالى /[ظ42] فضلا عن ارادته بالفعل. كما يدل عليه قوله فوجب أن يكون محمولا على تقليب الحدقة، والظاهر إنه جعله من قبيل التمثيل، فيكون لفظ النظر مستعملا في معناه كما في ساير التمثيلات.

ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت[255] بمعنى العلم يتأتى هذا التوجيه أيضا. قال في الكشاف:[256] أنظر إليك اعرفك معرفة اضطراريّة كان أنظر إليك فإنه يدل على أن انظر إليك من تتمة الجواب، وإن النظر محمول على تقليب الحدقة، وإنه مرتبط بأمر منويّ في الكلام. وهو اعرفك معرفة اضطرارية فعلى هذا يكون النظر معدّا بالى بلا استبعاد فتامل.[257]

---

[250] – أ: (ولا وجه...مجرد الظن).

[251] شرح المواقف، للجرجاني 8\133.

[252] الحاشية على المطول شرح تلخيص مفاتح العلوم، للجرجاني،400.

[253] الكشاف 3\53.

[254] المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم للتفتازاني، 631.

[255] في أ: (استعمل).

[256] الكشاف، للزمخشري (المتوفى: 538هـ)، 2\152.

[257] + أ: (والظاهر انه جعله من قبيل التمثيل. فيكون لفظ النظر مستعملا في معناه كما في ساير التمثيلات. ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت بمعنى العلم يتأتى هذا التوجيه أيضا. قال في الكشاف: انظر إليك اعرفك معرفة اضطراريّة كان انظر إليك. فانه يدل على أن انظر إليك من تتمة الجواب. وان النظر محمول على تقليب الحدقة).

وأجيب بوجهين آخرين الأول أن ما ذكر من التأويل يستلزم أن لا يكون موسى عالما بربه علما ضروريا مع أنه يخاطبه. وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد، وما يعلم بالنظر ليس كذلك. هكذا قال في شرح المواقف[258]. وقال في شرح المقاصد[259]: كيف وموسى عالم بربه يسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه؟

وأقول الغايب الغير المعلوم بالضرورة إذا كان عالما بما خاطب ومن يخاطب ينزّل منزلة الحاضر المشاهد فيذكر معه ألفاظ الخاطب، ولذلك يخاطب اليه من ليس في ذروة العيان ولا يتجاوز منزلته في العلم عن حضيض البرهان.

/[و43] ومن هذا القبيل مخاطبات الاكثرين في أدعيتهم واثنيتهم. وما ذكر في شرح المقاصد[260] يسمع كلام الله ليس بشيء، لأن سماع كلامه ليس الاسماع ألفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معان مقصودة. وهو لا يقتضي أن يكون خالق هذه الألفاظ معلوما بالضرورة لسامعها. الثاني إنه لو حمل الرؤية على العلم الضروري لم يطابق السؤال الجواب. لأنّ الرؤية في ﴿**لَن تَرَىٰنِي**﴾ [الأعراف:7\ 143] محمول على معنى الرؤية الحقيقي بإجماع المعتزلة.

وأقول يريد بإجماع المعتزلة إجماع مجتهدتهم فلا يضر مخالفة المقلد من اصباح الجمل ممن فسرها منهم بالعالم الضروري، كما فسرها به صاحب الكشاف منهم. حيث قال[261]: ﴿**لَن تَرَىٰنِي**﴾ [الأعراف:7\ 143] أي: لنْ تطيق معرفتي على هذه الطريقة. الثاني من وجوه أجوبة المعتزلة أن المراد بالرؤية رؤية علم من اعلامه الدالة على الساعة. ومعنى أنظر إليك؛ أنظر إلى علمك على حذف المضاف، وأقامة المضاف إليه مقامه كما في أسأل القرية أيّ أهلها. وهذا تأويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة. وردّ عليه بوجوه الأول إنه خلاف الأصل فلا يرتكب الا لدليل. وما زعموا من أن الرؤية ممتنعة في حقه عقلا فيكون طلبها عبثا. فلا بد من أن يأوّل بأمثاله كما في ساير المتشابهات /[ظ43] ليسي بشيء يظهر ذلك مما حققناه من أن القايم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا[262] أو الثاني؛ إن الجواب. أعنى ﴿**لَن تَرَىٰنِي**﴾ [الأعراف:7\ 143] لا يطابق السؤال لإجماع المعتزلة على أن المراد بنفي الرؤية في الجواب نفي رؤيته لا نفي علم من اعلامه. والثالث؛ إنه لو كان المراد في السؤال ما ذكروا لكان المراد في الجواب ذلك أيضا. وهو يستلزم كذب الجواب لأنّ تدكّك الجبل من أعظم الإعلام.

وأقول إذا أرادوا بالعلم ما يدل على الساعة كما صرّح به في شرح المواقف للسيف، ووقع في بعض نسخ شرح المواقف للسيد وهو المواقف لما ذكر في إبكار الأفكار لا يرد ما ذكر عليهم. لأن دلالة تدكّك الجبل على الساعة مم[263]. فإنّ كل خارق العادة لا يدل على الساعة بل الدال عليه أمور مخصوصة ربما يعلمها [264]وبعض عبادة المخلصين بإخباره تعالى بها[265]. نعم لو أرادوا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض نسخ شرح المواقف. وهو الموافق لما في نهاية العقول

---

[258] شرح المواقف للجرجاني, 8\133.

[259] شرح المقاصد للتفتازاني, 4\182.

[260] شرح المقاصد للتفتازاني, 4\182.

[261] الكشاف للزمخشري, 2\157.

[262] — أ: (من أن القايم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا).

[263] قوله (مم) أي (ممنوع) في أ هكذا.

[264] + أ: (ويخبرها الباري).

[265] — أ: (بإخباره تعالى بها).

لتوجّه ذلك الرد. ويمكن أن يقال إن مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذي يكون ارأته بمنزلة اراتها. أي العلم الذي يعرفه تعريفا واضحا جليا كأنه أراه في جلائه مثل آيات /[و44] القيمة[266] التي يضطر الخلق إلى معرفته[267] وتدكيك الجبل ليس من ذلك القبيل. قال في شرح المواقف[268]: وأيضا فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتا، لأنّ الآية في تدكك الجبل دون استقراره.

وأقول لا يخفى على من له قلب سليم إن المتبادر من قوله: ﴿**أنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ**﴾ [الأعراف:7\ 143] على ذلك التأويل أنه أنظر إلى الجبل فإنْ استقر مكانه فسوف ترى علما في الجبل. ومن المعلوم إنه لا يقتضي أن يكون الآية نفس الاستقرار. حتى لا يلايم بل المقتضى أن يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار فالملايمة حاصلة على ذلك التأويل. فالأولى أن يقال أنّ المتبادر في اللغة من التعليق الشرطي هو التعليق، والربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب الوجود فقط. كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف[269]. فيلزم على هذا التأويل أن يكون الشرطية كاذبة، لأنّ عدم استقرار الجبل سبب لرؤية العلم لا مناف لها.

الثالث من تلك الوجوه إن موسى لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه. حيث قالوا ﴿**أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً**﴾ [النساء:4\ 153]، وقالوا ﴿**لن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا**﴾ [الإسراء:17\ 90] وإنما اضافت الي نفسه لمنع عنها. فيعلم به قومه أنها بالنسبة إليهم أبعد وأشد /[ظ44] في الاستحالة، ولهذا قال: ﴿**أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ**﴾ [الأعراف:7\ 155]. وفيه من المبالغة ما ليس في إضافتها إليهم. فهذا إدّعى إلى قبولهم وأشد تأثيرا في عقولهم، وأنسب بالبلاغة القرآنية. ولهذا لم يقل وارهم ينظروا إليه مع أن الظاهر المناسب للسؤال لأجل قومه أن يقول كذلك، وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في شرح المقاصد. وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل وارهم ينظروا إليك. والأولى ما وقع في شرح المواقف أنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل وما ذكروه في الدليل إن المسئول عنه مستحيل بدليل أخذ الصاعقة لهم والسؤال عن المحال عبث لا يليق بالأنباء ليس بشيء. لأنّ أخذ الصاعقة لهم إنما كان بسبب تعنتهم والزامهم على موسى، وقصد اعجازه بما طلبوه من الآيات لا يكون المسئول عنه محالا. وهذا مثل ما أنكر قولهم: ﴿**لن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا**﴾ [الإسراء:17\ 90] وقولهم: ''انزل علينا كتابا من السماء''[270] بسبب التعنت. وإن كان المسئول عنه ممكنا وما قالوا في دليل تأويلهم إن قوله حكاية عن موسى أفتهلكنا بما فعل السفهاء مجرد[271] طلب الرؤية بل طلبهم تعنتا وعنادا. وقيل هذا التأويل /[و45] مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه: أما أوّلًا فلان القوم الذي طلبها موسى من لسانهم. أما أن يكونوا مؤمنين بموسى. فكفاه أن يقول هذا ممتنع فكان يجب عليه أن يعرفهم امتناعه حين جرى هذه المقالة العظيمة على السنتهم. ولا يُؤخر إلى أن يسأل كما زجرهم. حيث ﴿**قالوا ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا**﴾ [الأعراف:7\138] كما لهم آلهة بأن قال ﴿**إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ**﴾ [الأعراف:7\138]. أوّلا يكونوا مصدقين لم يصد قوه أيضا في الجواب بلن تراني أخبارا عن الله لأن

---

[266] في أ: (القيامة).

[267] في أ: (معرفتك).

[268] شرح المواقف للجرجاني، 8\132.

[269] شرح المواقف للجرجاني، 8\132.

[270] يشير الى: النساء 4\153.

[271] قوله (مجرد) في أ: (منا).

الكفار لم يحضروا وقت[272] السؤال، ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون. فكيف يفيدهم أخباره مع إنكارهم بمعجزاته الباهرة؟ فإذا لم يكن إخباره مفيدا فعدم إفادة أخبار أمته وهي السبعون المختارون بالطريق الأولى.

وأقول نختار الشق الثاني من الترديد، ونقول لعل الباري ألْهم موسى أنه إذ أسئل عن الرؤية يترتب عليه تلك الآية العظيمة الدالة على ذاته، وأنه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون وتخبرون بها قومه خبرا متواترا، وأنه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمع هو والمختارون سماعا من خوارق العادات لكونه من جميع الجهات، وأن السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر. وكان ذلك سببا لطمعه منهم أن يؤمنوا /[ظ45] ويصدقوا في اخباره إياهم بعد ذلك بلن تراني. لأن لتزاحم الأدلّة وتواردها تأثيرا بليغا في إذعان الحق. ولذلك نقل من الأنبياء كثرة المعجزات سيما من نبينا[273] وعدم إفادة إخباره أوّلا لإنكارهم بالمعجزات السابقة. لا يدل على عدم إفادته بعد علمهم بتينك الآيتين بسبب الخبر المتواتر لهم. فإنّ الإنكار بمعجزة لا يستلزم الإنكار بمعجزة الأخرى. وأيضا على تقدير كونهم مؤمنين يجوز أن يؤخّر الردّ لفايدة إن طريق السؤال والجواب أوْثق وأهدى إلى الحق من جهة إن فيه دلالة على أن بعدها في مرتبة. إن مجرد سؤالها يؤدى إلى وقوع ذلك الأمر إليها يل من تدكدك الجبل وكون سائلها صعقا. وقيل لما سألوا الرؤية ﴿**فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً**﴾ [النساء:4\153] زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة. فلم يحتج موسى في زجرهم[274] إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه.

والرابع من الوجوه إن موسى علم امتناع رؤيته لكنه سألها لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده. فإنّ كثيرة الأدلة مما يزيد الإعتقاد سيما إذا كان من جنسين واجيب عنه تارة بأن تفاوت الاعتقاد. إنما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض كالظن. وأما فما لا يقبله من اليقين /[و46] كما نحن فيه فلا يتصور ذلك. وهذا هو الموافق للمشهور بين الجمهور من أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف. وإنما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال النقيض. وأما على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من اهل التحقق من أنه يقبل التفاوت. لأنه من الكيفيات النفسانية التي يقبل الشدة والضعف، وإن انحصار سبب التفاوت في احتمال النقيض ممنوع. فينبغي أن يقال في الجواب تلك الزيادة في الاعتقاد مما يمكن أن يتحقق على تقدير عدم السؤال بما لا يليق به تعالى بأن يعرفه تع بالدليل السمعي بدون ذلك السؤال فيكون طلبها بالسؤال قبيحا من العقلاء خصوصا الأنبياء.

الخامس من تلك الوجوه إنا اخترنا أن موسى لم يعلم امتناع رؤيته. وهو لا يضر بنبوته فإن النبوة لا تتوقف على العلم بجميع العقايد الحقة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه. بل يتوقف على معرفة الأمور التي كان الغرض من البعثة الدعوة إليها وهي وحدانيته وتكليف عباده بأوامر ونواه ليحرّضهم على النعيم المقيم. ولا نسلم أن امتناع الرؤية من ذلك القبيل أو نختار أنه يعلم امتناعها ومع ذلك سأل عنها ولا يضر ذلك بنبوته. إذ غايته أن يكون ذلك السؤال صغيرة وهي لا يمتنع عن الأنبياء.

وأقول قد تقدم /[ظ46] في استدلالنا أنه على تقدير العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثا غير صادر عن العقلاء. وما ذكره في الاعتراض من أنه على تقدير كونه محرما يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا أصلا، ولا تلايم بينهما قطعا.

---

272 — أ: (وقت).

273 — أ: (سيما من نبيينا).

274 — أ: (في زجرهم).

نعم لو قلنا في الاستدلال أنه لو كان موسى عالما بامتناعها يكون السؤال عنها محرما لتوجه عليه ما ذكروا ويرتبط به واجيب عن اختيار الشق الأوّل بأن فيه التزام أن يكون النبي المختار بتكليم الله دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز. هي البدعة الثغا والطريقة العوجا لا يسلكها واحد من العقلاء كيف. والأمة أجمعوا على أن علم الأنبياء بذات الله وصفاته أكمل من علم أحاد الأمة.

وأقول للمعتزلي أن يقول إنْ أردتم بالالتزام المذكور التزام كون النبي المختار أدنى من[275] أحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من الكلام في تلك المسئلة في جميع الأوقات. فظاهر إنه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام، وإن أردتم به التزام كونه أدنى في بعض أوقات نبوته. فلا نسلم كونه بدعة شعا وما ذكرتم استبعاد وهي لا استبعاد عقلي يكون خلاف ما يتعلق به أمرا يقينيا غير قابل للمنع في مقام المناظرة كيف. فإنّ العقل يُجوّز أن يكون شغل النبي بإصلاح قوم /[و47] يكون جبلتهم على العناد ومخالفته وايذائه وعدم قبولهم لما يبلغه من الاحكام. ويحمّل المشاق في ذلك[276] سيما ما وقع لموسى من قومه عايقا عن التوجّه التام إلى تحصيل أمر لا يكون بعثته لتبليغ ذلك. وكون أحاد المعتزلة أزيد منه في ذلك في بعض الأوقات لا يخرج نسبتهم إليه عن أن يكون نسبة القطرة إلى البحر المحيط.

وما ذكر من أن الأمة اجمعت على أن علم النبي بذاته وصفاته أكمل من علم احاد الأمة إن أريد به أن البني يعلم كل صفة، وإن علمه به أكمل من علم أحاد الأمة فالمجيب لا يسلم الإجماع على أنه يعلم كل صفة. بل يقول الإجماع على أنه يعلم كل صفة بعث لتبليغها. وإنْ أريد أن علمه بكل صفة يعلمها[277] أكمل وأشد قوة من علم الآحاد بتلك الصفة. فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة. وبالجملة ما ذكر في رد الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة.

وأما الجواب عن الوجه الثاني من الاستدلال، فمن وجهين:

الأوّل: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان التقبل[278] بدلالة إنّ فلا يخلوا ما أنْ يكون الجبل في المستقبل ساكنا أو متحركا. والأوّل يستلزم وقع عن الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار.

والثاني: وهو الاستقرار حال الحركة مح[279] قال في نقد المحصل /[ظ47] وفيه مؤاخذة لفظيّة. لأنّ المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم إمكان الرؤية مطلقا. بل إنما يجب بشرط يتم به علية العلة فالواجب أن يقال يجب وجود المشروط عند وجود شرط يتم به عليّة العلة.

وأقول كيف خفي على هذا الفاضل إنّ المراد بالشرط ههنا الشرط التعليقي والمقام يناديه. وهو ما يتم به علية العلة الفاعلية وآخر ما يحصل من أجزاء العلة التامة أو ما هو ملزوم له دون الشرط. الذي هو من مصطلحات الحكماء. قيل إن الاستقرار المعلق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد الحركة. لأنه اضمار في الكلام وتقييد بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن. وأقول إنْ أرادوا أنّه اضمار وتقييد بلا دليل في نفس الأمر بالنسبة إلى المخاطب الذي

---

275 – أ: (النبي المختار أدنى من).

276 – أ: (في ذلك).

277 في أ: (يعلمه).

278 + أ: (المستقبل).

279 أي (محال).

خوطب بهذا الكلام وقصد أفادته. فلا نم[280] ذلك لاحتمال أن يكون حين ألقائه إلى موسى الذي هو المخاطب به قرينة حالية دالة على ذلك الاضمار.

ولا يكون تلك القرينة منقولة إلينا وهذا الاحتمال مانع من إفادة الدليل المذكور اليقين وفي دفع احتمال الاضمار الذي ينافي اليقين. لا بد من قرينة مشاهدة أو منقولة دالة على انتفاء الاضمار كما ذكروا في إفادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات. ولا نم تحقق تلك القرينة فيما ذكرنا من دفع الاضمار /[و48] المذكور. وتحقق هذا الاحتمال المنافي لليقين يكفي للمعتزلي في مقام المناظرة في دفع استدلال أهل السنة عن أنفسهم. وإنْ أرادوا أنه لا دليل بالنسبة إلينا فهو لا يستلزم أن لا يكون دليل بالنسبة الى المخاطب.

قالوا أسلمنا أن المعلق عليه هو الاستقرار حال الحركة. ولكن لا نسلم أنه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته. إذ يمكن أن يحصل ذلك للجبل بدل الحركة. نعم إنه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة، وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير ولا ينافي الإمكان الذاتي.

وأقول قرر في نقد المحصل اعتراضهم هكذا. فإذنْ الجبل حال ما علّق الله الرؤية باستقراره كان متحركا. ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركا مح. فثبت إن الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط. فعلى هذا التقرير يمكن أن يقال لم لا يجوز أن يكون مراد المعتزلي بالامتناع والاستحالة في قوله إن استقرار الجبل حال الحركة مح، وقوله فثبت إن الشرط ممتنع الضرورة بشرط المحمول. ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط. لأنّ الممتنع بالغير قد يستلزم المح كما ذكرنا سابقا. وزاد الفاضل الشريف في التقرير فقال[281]: فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقا بالمحال، فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته.

ولا يخفي /[ظ48] عليك أن التعليق بالممتنع سواء أريد بالممتنع الممتنع بالذات أو بالغير. لا يدل على امتناع المعلق بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة إثباتا ومطلوب الأشاعرة نفيا. لأنّ علة الممكن ربما يكون ممتنعا لذاته فإذا علق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق عليه ممتنعا، والمعلق ممكنا كقولنا إن عدم الواجب عدم المعلول الأوّل هذا. وأعلم أن اختيار الشق الثاني من الترديد ومنع الملازمة على ذلك التقدير. أعني منع كون المعلق عليه ممتنعا بالذات وتسليم كونه ممتنعا بالغير. وإنْ كان يُبطل اعتراض المعتزلة إلّا أنه لا يفيد الأشاعرة بل ينافي مطلوبهم. أعني كون التعليق بالممكن مستلزما لإمكان المعلق لأن الممكن الممتنع بالغير ربما يستلزم المحال.

والثاني: من وجهي الجواب أن المقصود من هذا التعليق عدم وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان إمكانها أو امتناعها من المقصود في شيء فلا يلزم إمكان المعلق واجيب عنه بأن شيء ربما لا يقصد من الكلام بالذات. ولكن يلزم منه قطعا وههنا كذلك لأنه إذا فرضنا وقوع الشرط الذي هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم إمكانه أيضا. وإلّا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط، لأنه ح منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه. لا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت /[و49] عن ربط الوجود بالوجود.

---

[280] أي (نسلم). في أ هكذا.

[281] شرح المواقف للجرجاني, 8\136.

لأنا نقول أنّ المتبادِر في اللغة من مثل قولنا إنّ ضربتني ضربتك الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط، كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. قال في المواقف[282]: كل ما تقلون عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية دليل على صحتها بلا شبهة فلا يطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب.

وأقول قد سبق أن إفادة الدليل النقلي اليقين إنما هو في الشرعيات بمعنى الأمور المجزوم إمكانها أو امتناعها الغير المجزوم وقوعها أوّلًا وقوعها. فعلى هذا يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين به بسبب اليقين بالإمكان فلا يُتصور أن يستدل على الإمكان بالوقوع. فلا معنى لقول صاحب المواقف كل ما يدل على الوقوع، يدل على الإمكان.

وأمّا الدليل العقلي على الإمكان فالمعتمد فيه مسلك الوجود وهو إنا نرى الأعراض والجواهر.

أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلانا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميز بينهما ونميز الطويل من الأطول. وليس الطول والعرض عرضين قايمين بالجسم أو بجزئه لما ثبت عندهم من أن الجسم مركب من الجواهر الفردة. ولو كان قايما به لكان قايما بتلك الجواهر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين أو بمحال. وإن قام بجزئه دون الجسم يلزم أن يكون ذلك الجزء أكثر حجما من إجزاء آخر فيلزم القسمة. /[ظ49] وهذا التقرير أولى من تقرير شرح المواقف. لأنه قال[283]: وليسا عرضين قايمين بالجسم فجعل المدعى نفي قيامهما بالجسم. ثم قال في دليله فالطول مثلا إن قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم أن يكون الجزء أكثر من جزء آخر. ولا يخفي أنه لا وجه أن يذكر في دليل نفى القيام بالجسم ما يدل على نفى القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعى ههنا ولك أن يتكلف أنه أراد أنهما ليسا عرضين قايمين بالجسم أو بجزء. ثم نقول قوله إنا نرى الطول والعرض ولذلك يميز الطويل الخ محل بحيث لأن مجرد التميز بواسطة الحس لا يدل على أن يكون محسوسا بتلك الحاسة. فأنا نُميز بين الخشن والاملس بواسطة اللامسة مع أن الخشونة والملاسة ليستا ملموستين عندهم. وكذا نميز بين البصير والأعمى مع أن العمى ليس من المبصرات. فيجوز أن يكون تميزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من قبيل تميز الأعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس بمسموع.

ويرد على قوله وإن قام بالجسم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين أنه إن أراد به أنه يلزم على تقدير قيامهما بكل من المحلين أن يقوم العرض الواحد بمحلين أي بكل من المحلين بمنع الحصر لاحتمال أن يكون قايمين بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع. وإن أراد أنهما على تقدير قيامهما بهما أعم من أن يكون القيام بكل واحد /[و50] أو بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة. قد يقال إن العرض المنقسم القايم بالمحل المنقسم لا بد أن يكون جزء الحال حالًا في جزء المحلّ. فعلى هذا إن الطول القايم بمجموع الجزئين لا بد أن يكون جزئه قايما جزء المحل الذي هو الجوهر الفرد. فيلزم قيام الطول بالجوهر الفرد، لأن جزء الطول طول بالضرورة، لأن ما لا يكون له مساحة لا يحصل بانضمامه إلى مثله مساحة. وكذا ما لا يكون في جزئه طول لا يحصل بانضمامه إلى مثله طول ونظيره ما قيل في إبطال تركب الجسم من الجواهر الفردة أن ما لا يكون له حظ من المساحة. والبعد لا يكون بانضمام إلى مثله بعد فلا يتصور حصول البعد الجنسي الذي لابد منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظ من البعد إلى جوهر آخر مثله وما ذكرنا. وإن كان حقا مقبولا عند العقول السليمة إلا أنه ليست للأشاعرة أن يتشبثوا به في دفع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع. لأنه مخالف لمقتضى

---

[282] شرح المواقف للجرجاني، 8\137.

[283] شرح المواقف للجرجاني، 8\138.

أقوالهم من تركب جسم ذي بعد من أجزاء خالية عن البعد هذا الكلام وقع في البين فلزجع إلى ما كنا فيه. فنقول فقد ثبت إن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والأعراض. فهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم. فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم. /[ظ50] لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح. وتلك العلة المصححة للرؤية لا بد أن يكون مشتركة بين الجوهر والعرض، وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الأمور المختصة بالجواهر أو الأعراض وهو غير جايز لما ذكروا في مباحث العلل. وتلك العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث. إذ لا ثالث مشتركا بينهما مختصا بحال الوجود قابلا لكونه علة الصحة لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لأنه عبارة عن الوجود بعد العدم. والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة الصحة[284]. لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم، ولا ما هو مركب منه. فإذا سقط العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك فيكون العلة مشتركة بينهما وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات.

وأقول: قوله وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وعدم تحققها عند العدم يرد عليه أن تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي أن لا يكفي في صحة الرؤية إمكان الوجود وليس كذلك. فإن إمكان عوارض الوجود لا يتوقف على الوجود فإن إمكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على إمكانه. وإنما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللّون وما ذكره من أن الأعراض والأجسام. /[و51] لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئيّة بالضرورة إن أراد به أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفا للاستحالة. فلا نسلم ذلك فإن استحالة الرؤية الكاينة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة. وإن أراد به انها تستحيل كونها مرئيّة حالة العدم[285] فهو لا يقتضي أن يكون صحة الرؤية في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنه إذا نظر إلى نفس الشيء يجوز أن يرى بأن يتحقق بدل العدم الوجود الموقوف عليه. وهذا مثل إمكان الوجود، فان الشيء يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم. فإن زمان العدم ظرف لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم ظريفته لإمكان الوجود المقارن للعدم. فكذا ههنا إن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان المرئية الكاينة في حالة العدم.

وقوله والحدوث لا يصلح للعلية منقوض بما قالوا إن الحدوث علة الاحتياج إلى العلة. وأيضا لم لا يجوز أن يكون الحدوث شرطا لا علة فاعلية كما قال بعض المتكلمين إن الحدوث شرط الاحتياج وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير صفة إثبات، فلا يتصف به العدم لا يجرى في الشرط لأنه ليس مؤثرا. وأيضا /[ظ51] لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه. وأيضا لم لا يجوز أن يكون العلة الوجود الممكن أو الوجود بشرط الإمكان. وقيل يلزم مما ذكر أن يصح رؤية الأصوات والروايح وساير مدركات الحواس الآخر غير الباصرة واجيب عنه بأن الشيخ الاشعري[286] يلتزمه ويقول بصحة رؤية

---

[284] في أ: (للصحة).

[285] — أ: (رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفا للاستحالة. فلا نسلم ذلك فان استحالة الرؤية الكاينة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة وان اراد به انها تستحيل كونها مرئيّة حالة العدم).

[286] هو أبو الحسن الأشعري (ت.324\935).

الأمور المذكورة لأن الرؤية عنده بخلق الله تعالى فينا من غير اشتراط بشيء. فيجوز أن يخلقها الله في كل موجود إلا أن عادته جرت بخلقها فيما لا يختص إدراكها عادة بساير الحاسة والخصم يشدد عليه النكير، ويقول هذا خروج عن خير العقل بالكلية.

ونحن نقول هذا استبعاد وهي ناش عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات ساير الحواس فوقع الوهم منه أنه يمتنع أن يرى تلك المدركات. ولا إعتبار للعادات في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من أمراض الهوى والنظر الخالص من شوايب التقليد. واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه الأوّل أنه لا نسلم رؤية الجوهر والعرض معا بل المرئي هو الأعراض فقط وما ذكر من أن الطول جوهر ليس كما ينبغي بل مرجعه إلى المقدار.

/[و52] وأقول يمكن أن يحذف رؤية الجوهر من الدليل ويستدل على المطلوب هكذا إنا نرى الأعراض المختلفة من الألوان والأضواء. ولا بد لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة إما الوجود أو الحدوث أو العرضية. ولا يجوز أن يكون الحدوث لما ذكرنا، ولا العرضية لأن معنى العرض الموجود الحال في المتحيز والحلول في المتحيز هو الاختصاص الناعت، والاختصاص من قبيل الإضافات الغير الموجودة. اذ الأكوان من الإضافات ليس من الموجودات فبقي الوجود. وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف بالتأثير الذي هو صفة إثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقض بالوجود الذي جعلوه علة لصحته الرؤية. وأبطلوا ما سواه من المتحملات من جهة إن الوجود كساير ما ذكر عدمي لكونه من المعقولات الثانية. وقيل في إبطال كون الطول مقدارا إنا إذا لا خطنا تألّف الأجزاء من السماء إلى الأرض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا. وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض، فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الجزاء لا عرض قايم بها. وأيضا الامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار بها وإن كانت متناثرة وهو ضروري البطلان. /[ظ52] وإذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قايما بها، وإلا لكان الشيء شرطا لنفسه فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب.

وأقول قوله[287] فعلم أنه لا حاجة إلخ يرد عليه إنه إنْ أراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزى فللحكيم أن يقول إن التركب منها محال وما حكم به من الطول على تقدير ملاحظة التألّف من تلك الأجزاء إنما هو أمر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة. وإنما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور المهتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينفي كونه مقدارا وان اراد بالأجزاء غير الاجزاء التي لا يتجزى فلا نم كون المتالف منها بتلك الطريقة محكوما عليه بالطول بدون ملاحظة شئ من الأعراض[288]. وأيضا إن انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت. فإنا نعلم إن النار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسما عنصريا مع أن ثبوت الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصري فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الأجزاء بكونه طويلا بدون ملاحظة شيء من الأعراض أن لا يحتاج في الطول إلى شيء

---

[287] شرح المواقف للجرجاني، 8\140.

[288] — أ: (انه ان اراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزى فللحكيم ان يقول ان التركب منها محال وما حكم به من الطول على تقدير ملاحظة التألّف من تلك الأجزاء إنما هو امر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة. وإنما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور المهتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينفي كونه مقدارا وان اراد بالأجزاء غير الاجزاء التي لا يتجزى فلا نم كون المتالف منها بتلك الطريقة محكوما عليه بالطول بدون ملاحظة شئ من الأعراض).

سوى الأجزاء. فالأولى أن يقال فعلم أنه لا حاجة في كون الجسم طويلا إلى المقدار. /[و53] وح لا يكون الطول مقدارا وإلا لاحتاج في الاطويلة اليه فتامّل[289]. وقوله وإلا لقام المقدار الواحد بها وإن كانت متناثرة يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يقوم المقدار الواحد بتلك الأجزاء. ويكون شرط قيامه بها مجرد التأليف دون الامتداد فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار أن يكون الشيء شرطا لنفسه ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة. إذ المفروض شرطية التأليف الذي لا يوجد في الأجزاء المتناثرة المتفاصلة بمعنى غير المتصلة[290] اتصالا حسيا وإنْ أراد بالأجزاء المتفاصلة الأجزاء التي يكون بينها مفاصل وإن كان بينها اتصال حسي.[291]

فلا نسلم امتناع قيام العرض الواحد الذي هو المقدار بالأجزاء المتناثرة بهذا المعنى إن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي لا يتجزى، إذ المقدار القايم بها ح يكون واحدا بالاجتماع مركبا من المقادير المجتمعة القايمة بتلك الأجزاء المجتمعة فلا حاجة في قيامه بها إلى الامتداد. وإن أراد بها الأجزاء التي لا يتحرى فللحكيم أنْ نقول الأدلة الدالة على الجزء غير تامة. فيجوز أن يكون التركب منه محالا مستلزما بمحال آخر. وأيضا إنْ جوز قيام الامتداد فيما بين الأجزاء الذي جعل شرطا لقيام المقدار بمجموع الأجزاء المتفاصلة فليجوز قيام /[ظ53] المقدار بها ابتداء. إذ لا فرق بينهما بديهة في ذلك وإنْ جعل قايما بمجموع الأجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط بشيء فلم لا يجوز أن يكون المقدار كذلك.[292]

ونقول حكم بأن الطويل والعريض متميزان بسبب الرؤية وانه[293] لا معنى لتميزهما بسبب الرؤية الا تميز ما يتميز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك المميز. ولا شبهة إن مرجع التميز ليس الجواهر إذ ربما يبقى الجواهر بعينها مع ثبوت هذا المميز والتميز لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز، فأنا إذا فرضنا تألف الأجزاء على وجه تحصل الطول فقط. ثم غيرنا التأليف وجعلنا التأليف على وجه تحصل العرض فهنا لا يمكن أن يقال إن المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر لا تحادهما فيها، بل المميز أمر آخر متعلق بتلك الجواهر. فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤيته الجواهر أصلا. والثاني من وجوه الاعتراض على الدليل إن الإمكان أمر عدمي لما ذكر من الادلة والعدمي لا حاجة له إلى علة وقيل في الجواب جدلا إنا نعارضه بالأدلة الدالة على كونه وجوديا.

ولا يخفى عليك إن غير اليقينيات لا يعارض اليقينيات، فإن أدلة الوجودية مغالطات خلاف بعض أدلة العدمية مثل إن الإمكان لو كان موجود التأخّر عن وجود موصوفة ضرورة. فيلزم أن لا يكون /[و54] الإمكان سابقا على وجود موصوفة، ولا يكون موصوفة متصفا به حال العدم هذا[294] فإنه برهان قاطع بخلاف أدلة الوجودية وذلك معلوم لمن تتبعها. وقيل في الجواب تحقيقا أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء

---

[289] – أ: (فالأولى ان يقال فعلم انه لا حاجة في كون الجسم طويلا إلى المقدار. وح لا يكون الطول مقدارا والا لاحتاج في الاطويلة اليه فتامّل).

[290] في أ: (المتصل).

[291] + أ: (فان أراد بالامتداد الامر الممتد المتصل في نفس الامر فليس ذلك حاصلا على تقدير تركب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزى. وان أراد الممتد الحسي فبشرطيته لا يندفع لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالاجزاء التي بينها مفاصل).

[292]–أ: فلا نسلم.... المقدار كذلك.

[293] – أ: (وانه).

[294] + أ: (خلف).

كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري. ونعلم أيضا إنّ متعلق الرؤية أمر موجود لأنّ المعدوم لا يصح رؤيته.

وأقول فرق بين احتياج صحة الرؤية إلى متعلق الرؤية وبين احتياجها إلى العلة المؤثرة، وحكم بأن الأول ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وإن فرض كون الثاني محالا. فهذا صريح في أن الاحتياج إلى المتعلق ليس احتياج الأثر إلى مؤثر، حتى يحكم باستحالته بل هو نوع آخر من الاحتياج مجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز أن يجامع مع وجوديته.

ولا يخفى على المصنف إن احتياج الصحة إلى متعلق الرؤية ليس إلا احتياج الأثر إلى المؤثر إذ ليس معنى احتياج الأثر الى المؤثر إلّا أن المحتاج إنما حصل لحصول المحتاج إليه. /[ظ54] ولذلك استدلوا على صحة كون العدم أثرا بأن عدم المعلول لعدم العلة. ولا شبهة أن صحة الرؤية إنما[295] تحصل بسبب ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى غيره. ولذلك استدلوا على صحة رؤيته تعالى[296] بمجرّد تحقق متعلق الرؤية فيه، ولا معنى لنفي الاحتياج إلى المؤثر عن العلة بهذا المعنى. وأيضا من قال بأن العدم لا يكون أثرا بنى ذلك على أن العدم نفي محض لا تميز فيه. وما يكون أثرا لا بد أن يكون متميزا فهذا المبنى يجرى في الاحتياج إلى ساير العلل أيضا بأن يقال إن ما يكون حصوله بمد خلية الغير فيه. لا بد أن يكون متميزا عن الغير وما هو نفي محض لا تميز فيه، فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا محتاج اليه. فالفرق بتسليم استحالة كون العدم أثرا بناء على ذلك المبنى دون الاحتياج بطريق آخر مشكل. فالأولى في الجواب أن يمنع المقدمة القائلة إن العدمي لا حاجة له إلى العلة. وقوله لأنّ المعدوم لا يصح رؤيته قطعا يرد عليه أنكم قلتم إن الرؤية حالة انكشافية. وإن الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة إلى العلم وهي ليست تأثر الحاسة، ولا مشروطا به، ولا مستلزما له ولا حاجة فيها إلى المقابلة، والكون في الجهة وجوّزتم تعلق هذا الأنواع الأجلي من العلم بالله. وإن كان منزها عن الجهة والبعد والمقابلة فلم لا يجوّزون تعلقه بواسطة الحاسة إلى المعدوم الجزئي. فإنّ ما نعية العدم من[297] تعلق الرؤية بالمعدوم ليس إلّا لاقتضائها المقابلة /[و55] والجهة وتأثر الحاسة. فإذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعا من العلم الذي لا يقتضي شيء منها لم ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا النوع بالمعدوم. وليس الحكم بأن المعدوم لا يصح رؤيته الا حكم وهي ناش من الالف وما هو العادة من رؤية الموجودات، وإن الرؤية لا تكون إلّا بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم كما ذكروا مثله في رؤية الروايح وغيرها مما يدرك بغير البصر.

والثالث: من تلك الوجوه إن صحة الرؤية الجوهر ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية العرض. إذ لا يسد كل منهما مسدّ الآخر والمتخالفان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين. ولو سلّم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع استحالة تعليلهما بعلل مختلفة فإنّ الواحد يجوز تعليله بها لما ذكروا في مباحث العلل. والجواب إن المراد بعله الصحة كما مرّ متعلق الرؤية وإن المدعى أن متعلق الرؤية ليس خصوصية واحد من الجوهر والعرض. فإنا إذا رأينا شبحا من بعيد ربما لا ندرك[298] منه الاهُويّة ما. وأما إن تلك الهُويّة أيّ خصوصية من الخصوصيات فلا ندرك منه أصلا وإذا رأينا زيدا، فأنا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهويته، ولسنا نرى أعراضه من الضوء واللون، كما يقول الفلاسفة من أن المرئي بالذات هو الألوان /[ظ55] والاضواء.

---

[295] — أ: (انما).

[296] في أ: (تع).

[297] في أ: (ل).

[298] في أ:(يدركه)

وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نري هويته ثم نفصله إلى جواهر هي اعضاؤه وإلى أعراض يقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها. ولم يكن قد أبصرنا حين أبصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين الخصوصيات بل الأمر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك هذا مختار صاحب المواقف.

وأقول لا يشك عاقل في أن الشبح المرئي، إنما يرى على امتداد ما من الطول أو العرض، وفي جهة من الجهات، وفي حيّز ما من الاحياز، وعلى لون ما من الألوان. وإنّ رؤية الشيء على وجه يحتمل عند العقل أن يكون ذلك المرئي شفافا خاليا عن جميع الألوان، وإنْ كان ممكنا عندهم لكنه غير واقع بحسب العادة.

ولا يشك عاقل في أن ما يرى من ذي الأبعاد، والجهات، والاحياز لا يرى إلّا مع رؤية امتداده، ولا يتعلق به الرؤية الأمن. حيث أنه متحيز وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهة، وحيز فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجردا وصادقا على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والألوان ولا يحتمل للعرض لان رؤية الامتداد رؤية الجواهر. فلا يدل ما ذكره على أن /[و56] متعلق الرؤية مما يتحقق في الواجب وإنْ فرض الأمر الكلي مما يصح أن يتعلق به الرؤية. فإنّ الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنما يعمّ على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكاين في جهة المتصف بلون ما. وأيضا لا يخفى عليك إن صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها. وح لا يفيد ما يستدل به على الوقوع من قوله: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة:75\22-23] اليقين بالمطلوب إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن ساير الذوات لحصل البشارة التي سيقت الآية لها. فإذا لم يكن الصحة الأولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل.[299] ويرد على ما ذكروا أنه لو كان المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي أن يقال وتلك العلة إمّا الموجود المطلق أو الحادث لظهور أن الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقا. اللهم إلّا أنْ يقال أراد بالوجود والحدوث معنى ما يشتق منهما. وأيضا المعلوم لنا استحالة تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتأثير لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل /[ظ56] المختلفة بمعنى متعلق ذلك الشيء. واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على أنه لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلايم بكون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية. ولعل صاحب المواقف نسب هذا الاستدلال إلى متأخري الأشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الاشعري، ولم يرتضه فغير الاستدلال إلى ما ذكره.

والوجه الرابع؛ من وجوه الاعتراض أنا لا نسلم إن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث. فإنّ المفهومية وللمعلوميّة والمذكوريّة والإمكان وساير الأمور العامة أمور مشتركة أيضا.

وأقول لا يخفى عليك إن التعرض للمعلومية والمذكورية وامثالهما مما لا يضر المستدل لعمومها الواجب فإذا كانت هي علة الصحة يثبت المدعى أيضا ولذلك لم يتعرض لها في المواقف، وإنْ ذكر في الشرح. وأجيب عن الاعتراض بأن متعلق

[299] — أ: (فان الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنما يعمّ على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكاين في جهة المتصف بلون ما. وأيضا لا يخفى عليك ان صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها. وح لا يفيد ما يستدل به على الوقوع من قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة اليقين بالمطلوب إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن ساير الذوات لحصل البشارة التي سيقت الآية لها فإذا لم يكن الصحة الاولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل).

الرؤية الذي فسر به العلة مما يختص بالموجود وإلّا لصحّ رؤية المعدوم والإمكان ساير المفهومات العامة لشمولها للعدم لا يكون متعلق الرؤية.

وأقول لم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق الإمكان المقارن للوجود دون مطلق الإمكان الذي يتحقق مع العدم أيضا. وكذا نقول في ساير المفهومات وأيضا قد تقدم كلامنا في صحة /[و57] رؤية المعدوم على مقتضى قواعدهم.

والخامس، إنا لا نسلم أن الحدوث لا يكون علة الصحة لأنّ الصحة عدمية فيجوز أن يعلل بالعدمي. واجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح أن يكون عدميا.

وأقول إن أراد بكون متعلق الرؤية موجودا أن متعلق الرؤية موجود خاص جزئي، فهو لا يكون مشتركا فلا يلزم صحة رؤية الواجب. وإنْ أراد أن متعلق الرؤية مفهوم الموجود الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو أيضا عدمي بلا فرق بينه وبين الحدوث فنفى كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع أنه لا فرق بينهما في كونه عدميا تحكم محض.

وقيل لا فرق بين الحدوث والوجود في أنهما أمران وجوديان، إذ المراد بالحدوث المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميا فجعل أحدهما متعلق الرؤية دون الاخر تحكمّ. وأجيب بأن المسبوقيّة أيضا أمر اعتباري. فلا يصح أن يرى وإلّا لم يحتج في حدوث الأجسام إلى دليل.

والوجه السادس: إنا لا نسلم اشتراك الوجودين الموجودات كيف، فإنّ الاشعري جزم بأن وجود كل شيء عين ماهيته. وظاهر أنه ينفي الاشتراك إذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو عين الحقيقة الإنسانية مثلا لاشترك الكل في حقيقة /[ظ57] واحدة هي تمام ماهيته لكون الوجود المشترك الذي هو عين تلك الحقيقة عين الحقايق المشتركة فيه لأنه وجودها كما أنه وجود تلك الحقيقة. وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزما لاتحاد ما اتحد به مع هذا الشيء. وأجاب عنه الآمدى[300] بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال. وإنْ كان ممن لا يعتقده كالشيخ فالدليل الزامي، ولما لم يكن هذا مرضيا عند صاحب المواقف أجاب عن الأعراض، بأن قال:[301] لا يشك عاقل في أن مفهوم الوجود ليس عين مفهوم الإنسان بل الشك في إن ذات الإنسان في الخارج عين ذات الوجود وإن ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الاخر أو لا. فالشيخ[302] أراد بالعينية اتحاد ذواتهما في الخارج وأن لا يكون لكل منهما هوية ممتازة في الخارج. وقد ذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف في أوّل الأمور العامة ما يتعلق بهذا المقام فارجع إليه.

والوجه السابع: إنا لا نسلم أنه لو تحقق علة الصحة لتحقق الصحة لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع[303] مانعا. واجيب بأن المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية وإن متعلقها هو الوجود مطلقا. أعني كون /[و58] ذا هوية لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك الخصوصية. وإذا كان متعلقا مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانع.

---

300 أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم السعلبي الامدي (ت.631\1233).

301 شرح المواقف للجرجاني، 8\144.

302 هو أبو الحسن الأشعاري (ت.324\935).

303 في أ :(النوع).

وأقول: لم لا يجوز أن يكون صحة كون الهوية المطلقة متعلق الرؤية مشروطا بكونها في ضمن الممكن أو الحادث أو يكون كونها في الواجب مانعا من صحة كونها متعلق الرؤية. ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق. أيضا قال الفاضل الشريف في شرح المواقف[304] ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى. لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة[305] أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا. وإن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة إلّا إنّ إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها. فإنّ مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة. فليس تجب أن يكون كل اجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال إلّا يرى إلى قولك كل شيء فهو كذا، وفي هذا الترويج تكلفات آخر يطلعك عليها أدنى تأمل. فإذن الأولى ما قيل[306] إن التعويل /[ظ58] في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية, وقد مرّ عمدتها.

وأقول: لعل الفاضل أراد بالتكلفات الآخر ما نبهناك من الاعتراضات على هذا الترويج. ولا يخفي عليك إن الدليل النقلي الذي إدعى كونه عمدة الأدلة مما لا يفيد اليقين لِمَاَ مرّ من كلماتنا المتعلقة به فتبصّر. قال في شرح المقاصد[307] ونقض هذا الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض. فلا بد من علة مشتركة ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب.

والجواب: إنها اعتباري محض لا يقتضي[308] علة، إذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة لأنّ المانع من ذلك في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج. وأما النقض بصحة الملموسية فقويّ انتهى كلامه.

وأقول: إن أراد بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعتبر، وفرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الأمر. فظاهر، إن صحة المخلوقية ليست كذلك. وإنْ أراد به الاعتباري /[و59] المعدوم الذي لا يوصف بالتجدد، والحصول بعد ما لم يكن، وإن اتصف[309] الشيء به في نفس الأمر كما يشعر به قوله. إذ ليس مما يتحقق عند الوجود، وينتفى عند العدم. فإن المتجدد عندهم في حكم الموجود الحادث في الحصول بعد ما لم يكن، ولذلك يحتاج إلى العلّة. فلا نسلم كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم إنْ أريد بالمخلوقية المخلوقية في حالة العدم وإنْ أريد مجرّد المخلوقية بدون التقييد بها، فصحّة الرؤية أيضا ثابتة في حالتي العدم والوجود كما سبق. فلا فرق بين الصحتين أصلا على أنا نقول احتياج الاتصاف بالأمور الاعتبارية في نفس الأمر إلى العلة ضروري سواء قلنا انها متجددة أوّلًا. وما نحن فيه من ذلك القبيل، وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية إلى العلة من أن الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم. فلا بد من علة مرجّحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح مما جرى مثله ههنا. فإن صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والأعراض. وليست ثابتة للواجب والممتنع فلا بد من علة

---

[304] شرح المواقف للجرجاني، 8\144.

[305] في أ: (المشترك).

[306] + أ: (من).

[307] شرح المقاصد للتفتازاني، 4\191.

[308] في أ: (تقتضي).

[309] + أ: (به).

مخصّصة بهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. وأيضا لا فرق بينهما في إن لكل من الخلق والرؤية احتياجا إلى المتعلق فاحتياج الصحتين إلى العلة بمعنى المتعلق أمر ضروري سواء قيل بانهما اعتباري /[ظ59] محض أوّلا، وقوله[310] سلمنا لكن الحدوث أ. ليس بشيء لأنّ متعلق الرؤية كما يكون موجودا، كذلك متعلق الخلق يكون موجودا البتة فالمانع لعلية الحدوث لصحة الرؤية محقق لعلية لصحة المخلوقية أيضا بلا فرق بينهما. على أنا نقول إن الحصر المستفاد من قوله إنما هو امتناع تعلق الرؤية الخ ليس بصحيح. لأن تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه صحة التفريع في قولنا صحّ مخلوقيته فحدث مانع من عليه الحدوث لتلك الصحة، بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة. وهو الذي يدل عليه عدم صحة التفريع في قولنا حدث فصح مخلوقيته مما يمنع من علية الحدوث لها.[311]

المقام الثاني: في وقوع الرؤية وما يتعلق به من أدلّته.

واستدل عليه بقوله تعلى: ﴿**وُجُوه يَوْمَئِذ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَة**﴾ [القيامة:75\ 22-23]. وجه الاحتجاج فيه أن النظر قد يطلق بمعنى الانتظار. وتعديته بنفسه قال الله تعالى: ﴿**ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ**﴾ [الحديد:57\ 13] بمعنى "انتظرونا". وقال الله تعالى: ﴿**مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَة وَٰحِدَة**﴾ [يس:36\ 49] أي: ينتظرون. وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله بـ "في". يقال نظرت في الأمر الفلاني أيّ تفكرت واعتبرت وقد يطلق على معنى التعطّف والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلان أيّ تعطف به ورأف به. /[و60] وقد يطلق على معنى الرؤية وح يستعمل بالى. قال الشاعر:

نظرت إلى من حسن الله وجهه والنظر ههنا موصول بالى

فوجب حمله على الرؤية.

فإن قلت النظر الموصول بالى لا يلزم أن يكون بمعنى الرؤية حتى يجب أن يحمل ههنا عليها فإنه ربما يستعمل بمعنى التوقف والرجاء يقال: إنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي. يريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل:

فإذ أنظرت إليك من ملك والتجر دونك زدتني نعما.

فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية: إنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلّا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلّا إياه، ومما يؤيد هذا المعنى أن تقديم المفعول. أعنى إلى ربها يدل على لاختصاص تحقيقا كما هو الظاهر. فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى، لأنّ نظرهم ليس مقصورا عليه في ذلك اليوم بل يريدون الخلايق وكون الرؤية أقرب المعاني المجازية على تقدير كون النظر مجازا فيها. كما يدل عليه قول الفاضل الشريف حيث قال[312]: فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة يعارضه تبادر الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول. فلا يرجح الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع. قلت ليس تبادر الاختصاص /[ظ60] الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول بالى. فإن النظر

---

[310] شرح المواقف للجرجاني، 8\138.

[311] + أ: (وقوله واما النقض بصحة الملموسية فقوي ليس كما ينبغي. لان ملموسية الجواهر غير مسلم. نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامسة ولكن يجوز ان يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحيس بخلاف الرئوية. فانه ذكر ان الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور ان يقال مثل ذلك اللمس).

[312] شرح المواقف للجرجاني، 8\146.

المستعمل في الرؤية ملحق بالحقايق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك. ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص لجميع أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحققه لحمل النظر على الرؤية. وأنا أتعجب من صاحب الكشاف ومتابعة هواه فإنه صرّح في مواضع بأن ظرف اللغو. وإنْ كان حقه أن يؤخر من عاملة إلّا أنه قد يقدم للاهتمام بشأنه. ومن جملتها ما ذكره في قوله تعالى: ﴿لَهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص:4\112]. حيث قال قدّم الظرف ههنا. وإنْ كان حقّه التأخّر لأنّ الكلام إنما سيق لنفى المكافات عن ذات الباري تعالى. وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك اهمّ شيء، وأعناه /[و61] واحقه بالتقديم واحداه. وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولا على الاختصاص وجعل ذلك مانعا من حمل النظر على الرؤية. وإنْ فرض صحة رؤيته وجعله منشأ لحمله على معنى التوقع مع كونه بعيدا مع انه يمكن أن يقال في تقديمه مثل ما يقال في تقديم الظرف في ﴿لَهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص:4\112]. إذ الكلام سيق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم. وظاهر أن هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان اهم شيء وأعناه واحقه بالتقديم واحراه ولا داعي إلى ما ذكره ههنا إلّا قصد مخالفة أهل السنة والمبالغة في ذلك والتجنب عمّا قالوا بأبلغ ما يمكن وسئل[313] الله هدايا الهداية ونعوذ به من الغباوة والغواية واعترض على الدليل بوجوه الأوّل. إنا لا نسلم أن إلى ههنا صلة النظر بل هو بمعنى عند أو واحد إلا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة بها منتظرة أو عند ربها منتظرة نعمه.

وأجيب عنه بأن انتظار النعمة غم ومن ثمّة[314] قيل الانتظاري موت الاحمز فلا يدل الآية ح على البشارة مع أنها سيقت لها. وأقول الانتظار إنما يكون غما إذا لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر أو اعتقد حصوله في الزمان البعيد. وأما الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلم كونه الما وما قيل من أن سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب. فإذا كان المطلوب فآيتا كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلا فمردود لأنّ الغم الحاصل[315] بفوات المطلوب الذي لم يعلم حصوله ربما يزول ويحصل بدله السرور إذا حصل الاعتقاد بحصول ذلك المطلوب وان لم يكن المطلوب حاصلا بالفعل أيضا. وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا؟ فإنه إذا بشر زيد بأنه يكون سلطانا غدا واعتقده وانتظر إلى الغد /[ظ61] أتحسب أنّ زيدا يتألّم ويغتم بالانتظار إلى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد. ولا يحصل السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد وإنكاره مخالف لما يقتضيه الوجد أن الصحيح. فإذا كان انتظار السلطنة الدنيوية الدنية موجبا للسرور فانتظار السلطنة الأخروية السنية المقرونة باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الأولى. واستوضح ما ذكرناه مما نقول إذا قيل لك في مقام البشارة انتظر أنت السلطنة الآتية لك إلى الغد هل يمكن أن يرد عليك بهذا الكلام الحزن؟ ولا يقع بسببه السرور وتحظي من تكلم به في مقام البشارة. وما ذكروا من أن الانتظار أشد من موت الأحمز فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولا قريبا. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد[316] من أن سوق الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ[317] في غاية الفرح والسرور والأخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لأن الانتظار موت الاحمز فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر. وإن كان مع القطع بالحصول ليس كما ينبغي. وقد أجيب أيضا بأن كون إلى بمعنى النعمة وإنْ ثبت في اللغة، فلا شبهة في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به. /[و62] ولذا لم

[313] في أ: (اسال).
[314] في أ: (ثم).
[315] – أ: (الحاصل).
[316] شرح المواقف للجرجاني، 194\4.
[317] – أ: (يومئذ).

يحمل الآية عليه ايمة التفسير في القرن الأوّل. والثاني بل أجمعوا على خلافه الثاني من وجوه الاعتراض أن النظر الموصول بالى قد جاء بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وشعث[318] ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام.

ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام، فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه.

وقال:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح.

أي منتظرات إتيانه بالظفر والفلاح.

وقال:

كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال.

أيْ ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع هلال.

والجواب إنا لا نسلم أن النظر فيما ذكر من الأبيات بمعنى الانتظار ففي الأول بمعنى الرؤية. والمعنى وشعث ترون بلالا كما تري الظماء ما يشتاقونه ويطلبونه، ولا امتناع أن تحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والا يصال، وفي الثاني بمعنى الرؤية أيضا. والمعنى وجوه ترون جهة الله أي العلو فإنها في العرف يسمى بجهة الله أو يكون المضاف محذوفا أي ترون آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر. وذكر بعض الرواية أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر. وإن قائله شاعر /[ظ62] من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لأنهم بطن من بكرين وإبل، واراد بالرحمن مسيلمة فإنهم يسمونه برحمن اليمامة. فالجواب على هذا ظاهر ويحتمل أن يكون بمعنى التوجه مجازا أو بمعني التوقع والرجاء. وفي الثالث أيضا بمعنى الرؤية أي يرون سجاله ويستعمل النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية كما ذكرناه.

وأقول تشبيه رؤية سجاله إلى رؤية طلوع هلال ليس بحسن لأنّ رؤية الهلال رؤية امر خفيّ، وإنما تشتهر بها وإنما يشبّه بها رؤية الأمور الخفية. فلا يحسن في مقام المدح بالجود وشموله كلّ الخلايق. فالوجه أن يقال النظر بمعنى التوجّه والالتفات أو بمعنى التوقع والرجاء. قيل ولو سلم مجيئه مع إلى بمعنى الانتظار فلا يصحّ حمله عليه في الآية. لأنها سيقت لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق.

وأقول قد سبق ما يتعلق بذلك ويمكن أن يقال أيضا ان استناد الأشياء إلى الله فالغم الحاصل عقيب الانتظار فعل الله. فيجوز أن يستند السرور إليه عقيب الانتظار أيضا. وغايته أن يكون ذلك على خرق العادة وافعاله تعالى في تلك الدار

[318] الشعث بضم الشين جمع أشعث وهو مغبر الوجه وبلال هو ابن ابي برده ابن موسي الا شعري قاضى البصرة وكان جوادا فياضا. والماد تشبيه انظار الفقراء والواردين الى بابه من كل اوب نعمه وعطاياه بانظار العطاش ترو ل المطر او تشبيه رؤيته بلال الذي يشتاقونه ويتلبونه لاجل عطاياه برؤية عطاش المطر الذي يشتاقونه من سام الله.

في الأكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار. فيجوز أن يقصد بالأخبار /[و63] بالانتظار بقرينة المقام تبشير المؤمنين ولا يلزم أن يكون التبشير به موافقا لفعله العادي.

وأيضا يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار. ولكن يكون الكلام تمثيلا مَسُوقا لتشبيه حالهم بحال من يجزم بشيء معتدّ به. فينتظر في حصوله لاشتراك كل منهما في أن المطلوب فيهما أعزّ الأشياء ومطمح النظر. ولا شبهة أن الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسق الكلام له لا يستلزم أنْ لا يدل ما ذكرنا.

قلت ما ذكرته كله أمور بعيدة لا يصار[319] إليه إلّا بدليل ظاهر ولا دليل عليه ههنا على أن القول بأن الغم الحاصل عقيب الانتظار[320] من أفعال الله. فيجوز أن يخلق السرور[321] عقيبه مبنى على أن يكون الغم والسرور من الموجودات وهم لا يقولون به.

الثالث ان النظر الموصول ب"إلى" حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية. إذ يقال نظرت إلى الهلال فما رايته. ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا. ويقال ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رايته. ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر إلى فلان والرؤية لا ينظر اليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة.

وقال الله تعالى: /[ظ63] ﴿**وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ**﴾ [الأعراف:7\ 198] ويدل عليه أيضا أن النظر الموصول ب"إلى" ربما يوصف بأوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة. وهي مثل الرضى والتجبّر والذل والخشوع. فإذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا يكون حقيقةً في الرؤية والّا لزم الاشتراك فيكون استعماله في الرؤية استعمالًا مجازيًا. وح نقول هذا المجاز ليس ممّا يتعيّن حمل اللفظ عليه لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله. وإذا كان اللفظ محتملا لكل منهما فلا بد لترجيح أحدهما من مرجّح ولا مرجّح ههنا يعين المجاز المذكور. وأجيب عنه بأن النظر الموصول ب"إلى" حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد[322] به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فنمنع كون كله كلام العرب الموثوق بعربيتهم ولو سلم فيمكن أن يحمل بعضه على حذف المضاف.

وأيضا يمكن أن يقال إنها مجازات عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب على السبب. وكل ذلك ظاهر لمن له أدنى مسكة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد في الآية لا بد أن يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله. ولا قرينة ههنا /[و64] يعيّن بعضها فوجب المصير إلى المجاز المتعيّن وأيضا تقليب الحدقة بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضمّ اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل. فإنْ تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية وإطلاق اسم السبب على[323] المسبب مجاز مشهور فيحمل الآية على التجوز بلا اضمار شيء.

---

[319] في أ: (الايصار).
[320] – أ: (الحاصل عقيب الانتظار).
[321] – أ: (السرور).
[322] في أ: (استدل).
[323] في أ: (ل).

وأقول ما سبق من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية. أعني قول الشاعر نظرت إلى من حسن الله وجهه ليس أولى من أدلّة كون النظر بمعنى تقليب الحدقة[324]. فإنه أجاب عن تلك الأدلة بحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة مجازا. كذلك يمكن أن يقال ههنا لم لا يجوز أن يكون معنى النظر الحقيقي تقليب الحدقة ويستعمل في البيت في معنى الرؤية مجازا فلا يدل البيت على أن معنى النظر الحقيقي هو الرؤية. وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى: ﴿**أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ**﴾ [الأعراف:\ 143][325] على تقليب الحدقة المؤدّى[326] إلى الرؤية. فإنه يدل على أن النظر المعدّى ب"إلى" معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية لا نفس الرؤية. وإلا لم يكن لذلك الإضراب وجه فادّعاء كون الرؤية نفس معناه ههنا مخالف لمختاره هناك. وقوله وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد الجب /[ظ64] حمله في الآية على الرؤية يرد عليه. إنا لا نسلم أن معنى تقليب الحدقة ليس بمراد في الآية لم لا يجوز أن يكون محمولا على تقليب الحدقة المؤدّى إلى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى: ﴿**أَنظُرۡ إِلَيۡكَ**﴾ [الأعراف:7\ 143]. وعدم تصوّر تقليب الحدقة بالنسبة إليه لا ينافي أن يحمل اللفظ على ذلك. ويحمل الآية على التمثيل بأن يُشبّه[327] حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من تقليب الحدقة نحو المرئيّ. فيراه كما حمل عليه قوله تعالى: ﴿**أَنظُرۡ إِلَيۡكَ**﴾ [الأعراف:7\ 143]. وقوله لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة يرد عليه أن اضمار النعمة أظهر من اضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام. لأنّ الكلام سيق لبشارة المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة. وظاهر إن مشاهدة آثار الله مما يشترك فيه الكفرة. وإن النظر إلى جهة الله لا يفيد البشارة إلا بملاحظة أمر زايد على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة أن الجهة منظورة يتوقع ظهور النعم منها. وإذا أضمر النعمة لا يحتاج إلى ملاحظة أمر زايد على المضمر. فيكون أولى من ساير المحتملات فيكون هو المتعين من سايره وبما ذكرنا من الاحتمالات ظهر أن أمثال هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسئلة التي هي من المسائل العلمية. ولذلك قال صاحب المواقف[328] ولا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا يفيد إلّا ظنونا ضعيفة. /[و65] وح لا يصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين واستدل على المطلوب بقوله تعالى: ﴿**كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ**﴾ [المطففين:83\ 15]. ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرئين[329] عن حجابه فيلزم رؤيتهم والقول بإضمار الثواب قول بما لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الأول. فإنّ الحجاب ربّما يستعمل في الحجاب القبلي كالعمي في العمي القبلي فلا تعويل على هذا الدليل أيضا. قال في شرح المواقف[330]: المعتمد في إثبات الوقوع بل في صحته أيضا إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها. وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع يفيد اليقين.

---

324 قوله: (كون النظر بمعنى تقليب الحدقة) في أ: (حمل النظر على معنى الانتظار).

325 – أ: (انظر اليك). | + أ: (الى ربها ناظرة).

326 في أ: (المؤدية).

327 في أ: (شبه).

328 شرح المواقف للجرجاني، 8\150.

329 في أ: (مبرؤن).

330 شرح المواقف للجرجاني، 8\130.

وأقول إنّ ما ذكره في آخر الموقف[331] الأوّل يدلّ على أن الدليل النقلي على وقوع شيء إنما يفيد اليقين به. إذ اعلم إمكانه بمجرّد العقل وما ذكره ههنا يدل على أن الإمكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل العقليّ.

المقام الثالث في شبَه المنكرين

فهي منقسمة إلى عقليّة ونقليّة: أمّا العقليّة فثلث:

الأولى: شبهة الموانع وتقريرها. إنه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلّها لأنّ الإمكان حكم ثابت إما لذاته أو لصفة لازمة له، فلا يتصوّر /[ظ65] انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة. وح يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيناه والتّالي بط[332] بيان الملازمة أنه لا بد من حصول الشيء عند اجتماع شرايطه. ولا شبهة إن شرايط الرؤية يكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن. لأنّ شرايط الرؤية على ما ذكر في المواقف[333]: في هذا الموضع ثمانية الأوّل سلامة الحاسة.

والثاني: كون الشيء جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بأنّ يكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضادّ الإدراك كالنوم الغفلة والتوجّه إلى شيء آخر.

والثالث: مقابلته للباصرة أو كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الأعراض. فإنها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرأي، وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرأة.

والرابع: عدم غاية الصغر.

والخامس: غاية عدم اللطافة اي يكون[334] ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا. والسادس عدم غاية البعد.

والسابع: عدم غاية القرب.

والثامن: عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملوّن المتوسّط بينهما. وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئا لذاته أو بغيره. ولم يذكره في هذا الموضع لكونه مذكورا في بحث الكيفيات وأنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني. ثم لا يعقل من هذه /[و66] الشرايط في حقه تعالى إلّا سلامة الحاسة وصحة الرؤية وهما حاصلان الان فوجب حصول رؤيته وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ونحن لا نراها وإنها سفسطة.

وأقول إنْ أراد بقوله لو جازت رؤيته لجازت الان[335] لو جازت الرؤية لجاز رؤيته الواقعة في الآن. بأن يكون الظرف ظرفا للرؤية دون الجواز فالشرطيّة ممنوعة لأن المطلق. أعني جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدّعي الخصم سلبه لا

---

[331] شرح المواقف للجرجاني، 8\150.

[332] أي باطل

[333] شرح المواقف للجرجاني، 8\151.

[334]– أ: (يكون).

[335] + أ: (انه).

يستلزم المقيد. أعني جواز الرؤية في هذا الوقت وكون سبب الجواز المذكور هو الذات أو لازمها[336]. إنما يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز المسبّب دون جواز المقيّد الذي لم يعلم ثبوته وسبب ثبوته بعد. وإنْ أراد أنه لو جازت الرؤية لجازت جوازا في الحال، وإن كان ذلك جوازا في الجملة بأن يكون الظرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة. ولكن لا يفيد المطلوب لظهور أن جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز الرؤية الواقعة في هذا الوقت. وأيضا إنْ أراد أن شرايط جواز الرؤية مطلقا أي سواء كان في الغايب أو الشاهد هذه الثمانية فبطلانه ظاهر لأن الأمور الستّة ليست شرطا للغايب بديهة. وإنْ أراد أن شرايطها في الشاهد هذه الثمانية. فهذا /[ظ66] لا يفيد حصر شرايط مطلق الجواز فيها. وح يجوز أن يكون للغايب شرط آخر منتف في هذا الوقت. وأيضا أُعتبر في الشرط الثاني كون الحاسّة ملتفتة إلى المرئيّ وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبّر بعضهم عنه بالقصد إلى الإحساس وجعله شرطا مستقلا. ولا يخفى عليك ان القصد إلى الاحساس ليس بلازم في الرؤية. إذ من المعلوم أنا إذا كنا في بيت مظلم وأدخل فيه سراجٌ حال كون عيوننا مفتوحة نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الاحساس أو لا. وليس بين الرؤية وإدراكات ساير الحواسّ فرق في هذا، فان النار إذا جعلت مماسّة بيد شخص قسرا يدرك ذلك الشخص حرارتها سواء قصد أو لا. وكذا الحال في سايرها، وليس لضم الحضور إلى الجواز وجعل مجموعهما شرطا ثانيا دون غيره وجه تخصيص.

فإنْ قلت حصر سبب الجواز في ذاته وصفته اللازمة واستدل بثبوت أحديهما في الآن على ثبوت الجواز فيه وهذا يدلّ على أنه جعل أحديهما علةٌ تامةٌ للجواز، وليس كذلك لان صحّة كون الشيء مرئيّا لشخص كما يتوقف على ذات المرئي أو صفته اللازمة. كذلك يتوقف على ذات الرائي او صفته اللازمة. ولذلك يمتنع أن يرى الشيء إذا كان الرائي معدوما ممتنعا.

قلت أراد أن سبب الرؤية الذي من جهة المرئيّ هو الذات أو الصفة اللازمة ولم يتعرّض /[و67] للسبب، الذي من جهة الرأي من وجوده وإمكانه لظهور تحققه الآن.

وأجيب عن الشبهة بأن دليلكم وإن دل على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرايط لكن عندنا ما ينفيه. وهو إنا نرى الجسم الواحد متفاوت[337] المقدار صغرً أو كبرً احسب القرب والبعد. وما ذلك الا من جهة أنه نرى بعض أجزائه فقط في صورة بعده مع أن جميع الشرايط حاصل بالنسبة إلى ذلك الجزء الغير المرئي. أيضا لا يقال لا نسلم حصول جميع الشرايط بالنسبة إلى جميع أجزاء المرئي المذكور لأن طرفي المرئي ابعد بالنسبة إلينا من الجزء الوسط. لأن الخطّين المتوهّمين الخارجين من العين المتصلين بطرفي المرئي كساقي مثلث[338] قاعدته سطح المرئي أطول من خطّ خارج من العين إلى وسطه قايم على سطحه نقسم المثلث المذكور إلى مثلثين قايمتى الرؤية الواقعة عن جنبي الخطّ القايم لأنه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادّتين وكل واحد من الخطّين المتوهّمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قايمة ووتر القايمة في المثلث أطول من وتر الحادة. لأنا نقول تفاوت أجزاء المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لا ينافي تحقق الشرايط بالنسبة إلى الجميع. وإنما يكون كذلك إنْ لو كان الجزء الابعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك. /[ظ67] فأنا لو فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعا.

---

[336] في أ: (لازما).

[337] في أ: متفاوة.

[338] في أ: المثلث.

ولا شك ان هذا التفاوت ليس مما يوجب البعد المفرط والا يلزم أن لا يرى ذلك الجسم إذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان يكذبه.

وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت المذكور بحسب رؤيته بعض الأجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في رأس الحدقة بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين بها، وعدم زيادته. فإن القائل بالانطباع قال أن المرئي إذا كان على بعد مفروض من الرأي. فإن الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم صورة المرئي فيها. فإذا بعد المرئي أكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي ح أصغر من الزاوية الأولى كما يشهد به التخيّل الصحيح فيرتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى أصغر. وكلما ترا يد البعد قل انفراج الخطين فيترا يد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب أحدهما من الاخر عند الباصرة كأنهما خط واحد فيتمحي الزاوية فيبطل الرؤية. وكلما قرب المرئي أزداد انفراج الخطين، فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج إلى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية[339].

/[و68] ولا يخفى عليك أن ما ذكره[340] هذا[341] الفاضل مع كونه مبنيا على القول بالانطباع الذي ليس أظهر الأقوال في الأبصار. وإن القول بخروج الشعاع أظهرها يرد عليه أنه لا شك أن رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس الرؤية أو لازمها لا يتصور بدون رؤية أجزائه. وإنْ كانت رؤية أجماليّة فرؤية الأجزاء إما أن يكون رؤية بعضها أو كلها. فإن كان الأول ثبت مدّعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها، وإن كان الثاني فإن كانت رؤية الأجزاء على ما هي عليه[342]. فلا يتصور التفاوت بديهة سواء تفاوت صغر الزاوية أو لا. وإلّا[343] فإن كان رؤية كل جزء أو بعضه أقل مما هو عليه يلزم انقسام الجزء. وإنْ كان رؤية كل أكبر[344] مما هو عليه بمثل أو بأزيد يلزم أن لا يرى إلا ضعفا. ضعفا أو أزيد ورؤيته بأقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو عليه وبعضه أكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجح.

وأقول قد سبق أن الأجزاء الوسطيّة أقرب من الأجزاء الطرفية فلم لا يجوز أن يرى الأجزاء الوسطية أكبر بمثلها. ويرى الأجزاء الطرفية على ما هي عليه فلا يلزم من كون بعضها مرئيّا على ما هو عليه[345] وبعضها أكبر بمثله الترجيح بلا مرجح فتامل ما فيه.

فإن قلت كيف يتصوّر رؤية الأجزاء التي لا تتجري فإن من حملة /[ظ68] شرايط الرؤية أن لا يكون المرئيّ في غاية الصغر؟

---

[339] — أ: (وكلما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج الى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية).

[340] شرح المواقف للجرجاني، 8\153.

[341]— أ: (هذه).

[342] في أ: (به).

[343] — أ: (والا).

[344] في أ: (أكثر).

[345] في أ: (به).

قلت أرادوا بغاية الصغر التي جعلوها مانعة[346] من الرؤية غاية الصغر التي لا يكون في ضمن الغير الصغير. وأما ما يكون في ضمن غير الصغير المرئي فرؤيته في الكل المرئي ضرورية ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الأجزاء المرئية أن لا يكون مرئية كما مرّ في رؤية الشبح المرئي من بعيد.

ثم نقول إنْ أراد بقوله إنْ لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها أنه إذا لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرايط وجوبا عقليا. لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود شرايط رؤيتها جوازا ذاتيّا فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي لأن رؤية الجبال الشاهقة مع وجود تلك الشرايط أمر عاديّ كساير العاديات فيجوز خلافه جوازا ذاتيّا. وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إنْ أريد بجواز نفس[347] وجود الجبال الشاهقة[348] حال كونها غير مرئية[349]. وإن أريد الجواز[350] العقلي بمعنى أن العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرايط فالملازمة ممنوعة. وان أراد انه إذا لم تجب الرؤية عند يخفى تلك الشرايط وجوبا عاديا لجاز أن يكون كذلك فالشرطية مسلّمة. ونمنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير /[و69] من البعيد صغيرا لعدم رؤية بعض أجزائها[351]. فإن الشرايط متحققة هناك بدون الرؤية فجاز أن لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها. وما ذكرتم ليس إلا استبعاد مجرد فلا يفيد. وقال في شرح المواقف[352] إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها لوجب أن لا يجزم به الأبعد العلم بهذا. واللازم بط لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة. ولأنه ينجر إلى أن يكون هذا الجزم نظريّا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا.

وأقول إنما يتم ما ذكره إنْ لو كان المراد بقول الشاكّ لجاز أن يكون حضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقليّ بمعنى الاحتمال وهو ممنوع. بل الظاهر أن يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع شرايطها. وقوله[353] ولأنه ينجرّ إلى[354] أن يكون هذا الجزم نظريا يرد عليه أن توقف الجزم على تلك المسئلة لا يستلزم النظرية. فإن الحدسيات والقضايا الفطرية القياس يتوقف على مقدمات مع كونهما ضروريتين. وقد أجيب عن الشبهة بأنا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرايط المذكورة ولكن لا نسلم وجوبها عند اجتماعها في الغايب. لأن ماهيتي الرؤية في الشاهد والغايب مختلفان فجاز اختلافهما /[ظ69] في اللوازم.

وأقول لا يذهب عليك أن الجزم بأن ماهيتي الرؤية في الغايب والشاهد مختلفان مشكل على مقتضى مذهب الاشعري فيها. إذ هي حالة انكشافية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده فيحتمل أن يكون التمايز بين أفرادها بسبب

---

[346] في أ: جعلوه مانعا.

[347] — أ: (نفس).

[348] + أ: (ان يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها. وأيضا تكون القضية ح اتفاقيةٌ مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرايطها لكان العالم ممكنا).

[349] — أ: (حال كونها غير مرئية).

[350] في أ: بالجواز.

[351] في أ: اجزائه.

[352] شرح المواقف للجرجاني، 8\154.

[353] شرح المواقف للجرجاني، 8\154.

[354] — أ: (الى).

المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقومها، وأن يكون بسبب ذاتها أو مقومها. وكذا الظن به فإنه لا ترجيح لكون ذلك التمايز بالذاتي دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب فالأولي أن يكتفي في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به[355].

الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي أنا علمنا بالضرورة بالتجربة أنه لا بد في الرؤية من المقابلة أو ما في حكمها كالمرئي في المرأة ولا يتصور ذلك في الله تعالى. والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقا. فإن الأشاعرة جوّزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها. وقوله للعلم الضروري بالتجربة ليس بشيء. إذ التجربة إنما يفيد اللزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطية أصلا. وقال في شرح المقاصد[356] والحق إنه لا حاجة إلى هذا التفصيل لأن المرئي بالمرأة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ماله الصورة كالوجه. وأقول قد ذكر في الكتب الحكميّة والكلاميّة أن الانسان إذا رأى /[و70] وجهه في المرأة فليس ذلك لانطباع صورة في المرأة. وإلّا لكانت منطبعة في موضع معين منها. ولم يختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب إلا يرى أن الحايط إذا أخضر لانعكاس الضوء من الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار. ولم يختلف باختلاف الرأي من مكان إلى آخر لكنك ترى صورة الشجر تختلف مكانها في الماء أو المرأة بحسب انتقالك. وما ذكروا من أن المرئي في المرأة هو الوجه دون الصورة المنطبعة مبنى على هذا الدليل النافي للانطباع في المرأة.

الثالثة من الشبه شبهة الانطباع، وهي أنه لا بد في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى. والجواب مثل ما مرّ من منع كونه شرط الرؤية ولازمها إما مطلقا أو بالنسبة إلى الغايب، وإما الشبه السمعية.

فأربع الاولى قوله تعالى: ﴿**لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ**﴾. [الأنعام:6\ 103] فإن معنى الإدراك بالبصر ليس إلا هو الرؤية أو هما متلازمان. وإلّا لجاز أن يقال أدركته ببصَرى ولم أره ورأيته وما ادركتُه ببصرى وهذا النفي عام لجميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة وعام لجميع الأوقات إذ نقيضه. أعني ﴿**تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ**﴾. [الأنعام:6\ 103] قضية مطلقة لا يفيد العموم في جميع الأوقات فيكون هو عاما لجميع الأوقات لأنّ نقيض المطلقة هو الدايمة. /[ظ70] وإذا ثبت هذه المقدمات يلزم أن لا يرى شيء من الأبصار في شيء من الأوقات وهو المط[357]. وأيضا أنه تعالى نفى إدراك الأبصار عنه تمدّحا في أثناء المدايح. وما كان نفيه من الصفات مدحا يكون ثبوته له نقصا. فيجب تنزيه الله عنه فيمتنع ثبوت المرئية له تعالى وهو المط. وأجيب عنه بوجوه الأوّل أن الإدراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا مما يلزمها. بل هو رؤية الأشياء على وجه الإحاطة بجوانب المرئي لأن الإدراك حقيقة في البلوغ واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ**

[355] — أ: وأقول لا يذهب.... بدون الحكم به. | + أ: (وأقول ان الإحساس عند الاشعري هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بان الرؤية انكشاف مخصوص ولا شبهة ان العلم المتعلق بالشاهد انما يتميز عن العلم المتعلق بالغايب بسبب التعلق بالشاهد وهو امر خارج عن ماهية العلم وكيف لا. فان المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهم هذا القائل فاذا فرضنا في ألغايب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية ان يقال ان رؤية الشاهد مخالفة لها فب الماهية. اذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في افراد صفة ذات إضافة كالعلم اذ كان متعلقات تلك الافراد اذ متحدة كافراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد الا بالاجمال والتفصيل. واذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار لا يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بان رؤية الشاهد مطلقا ويمكن ان يمنع القول بان يتميز رؤية الشاهد عن رؤية الغايب بالإضافة الى المرئي ويقال لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون العلمان متميزين بذاتهما او يتخموهما لا بد لنفى ذلك من دليل وأيضا ان عدم التفاوت بالاجمال والتفضيل الى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية. فانه يجوز ان يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغايب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتا في الماهية).

[356] شرح المقاصد للتفتازاني، 4\196.

[357] أي المطلوب.

﴿أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾، [الشعراء:26\ 61] أيْ ملحقون. وأما في الزمان كما يقال أدرك قتادة الحسن، وأما في صفة وحالة، كما يقال أدرك الغلام. أي بلغ وأدركت التمرة. أيْ وصلت إلى حد[358] النضج. ثم نقل إلى أبصار الشيء المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه. كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه. ووصل إليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره. وأما أبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا لا يتحقق فيه معنى البلوغ. فلا يصح إطلاق الإدراك عليه. وإذا كان معنى الإدراك الرؤية المخصوصة التي لا يتصور نسبتها إليه تعالى يكون نفي الإدراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة. وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة. وقوله[359] ولا يصح /[و71] نفي أحدهما مع إثبات الآخر. فلا يجوز أن يقال رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه ليس بشيء. لأن من قال إن الإدراك أخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الأول.

وأقول قوله[360] وأما أبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا الخ. يرد عليه أنه إنْ أراد أنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في نفس الأمر فهو لا ينفي تحقق البلوغ المتوهم. فإنه يجوز أن يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب مباشرته أسباب الرؤية من العبادات اللايقة بجنابه المقربة منه. ويتخيل البلوغ بعد قطع تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في إطلاق الإدراك على رؤيته. وإن أراد أنه لا يتحقق فيه البلوغ، وان كان ذلك أمرًا متوهما. فلا نسلم ذلك على أنا نقول يكفي في إطلاق الإدراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض افراض الرؤية. وأجيب عن الوجه الأوّل من وجهي الاستدلال بأن قوله تعلى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام:6\ 103]، يحتمل أن يكون رفع الايجاب الكلي بأن يلاحظ الايجاب الكلي أولًا. ثم يرد عليه النفي وح لا احتجاج لهم علينا. فأنا قائلون بأن الكفار لا يرون ويحتمل أن يكون النفي نفي الإدراك على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي فإنه المتبادر من إطلاق الإدراك بالبصر لكثرة استعماله /[ظ71] فيما يطابق العادة. وما ذكرنا إنما يحتاج إليه إنْ لو[361] ريد باللام الاستغراق وإلا يكون القضية سالبة مهملة في قوة السالبة الجزئية بمعنى لا يدركه بعض الأبصار. وتخصيص النفي بالبعض يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض. فالآية حجة لنا لا علينا وعلى تقدير تسليم عمومها للأشخاص. فلا نسلم عمومها للأوقات لأنها سالبة مطلقة وهي أعم من السالبة الدايمة وما ذكرتم من أن يدركه الأبصار موجبة مطلقة. فيكون نقيضها سالبة دايمة مم لجواز أن يكون الأمر بالعكس بل نقول إن الظاهر عكسه لأن قوله[362] في مقابلة هذا النفي ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام:6\ 103] دايمة فافهم.

وأقول قوله يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض محلُّ نظر لأنّ القضيّة المهملة والقضية الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهومهما الصريح السلب الجزئيّ. والتعرّض للنفي عن البعض وتخصيصه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي والسلب عن البعض مع الايجاب للبعض فبمجرد كون مفهومهما مستلزما للسلب الجزئي لا يلزم دلالته بطريق المفهوم على ما يدل عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم. فلا يكون فيما ذكر حجّة لنا إنما يكون حجّة إنْ لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضيّة والجواب عن الوجه الثاني للاستدلال.

---

[358] — أ: (حد).

[359] شرح المواقف للجرجاني، 8\155.

[360] شرح المواقف للجرجاني، 8\156.

[361] — أ: (إنما يحتاج اليه ان لو). | + أ: (انمايثبت).

[362] شرح المواقف للجرجاني، 8\156.

/[و72] إنا لا نسلم أن ما كان من الصفات عدمه مدحًا كان وجوده نقصا فإن من الصفات الاعتبارية العارضة له تعالى ما يكون سبب فعله كالمعلوميّة العارضة له بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيا من ذلك القبيل، لأنه إنما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرأي. وح نقول لم لا يجوز أن يكون كونه مرئيا وخلق الرؤية في عباده مما يمدح به من جهة[363] أنه إفاضة للغير وأنه اتصاف بكونه[364] منكشفا ظاهرا[365] كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيا من جهة ان عظمته وكبريائه بحيث احتجب عن أعين الناس كما كان شان الملوك في الشاهد.

وقد قال في شرح المواقف[366] بل لنافية حجة على صحة الرؤية لأنها لو امتنعت لما حصل المدح بنفيه. فإنّ المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك. وإنّما حصل[367] المدح به للمتقنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.

وأقول المدح في التحقيق بمنشأ الامتناع الذي هو التجرّد. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱللَّطِيفُ**﴾. [الملك:67\14] قال في الكشاف:[368] أي يلطف عن أن يدركه الأبصار، ولا شبهة أن المعدوم لا يشاركه في ذلك المنشأ. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ [الإخلاص:112\3]. فإنّ المعدومات وإنْ كانت مشاركة له في هاتين[369] الصفتين إلا أنه /[ظ72] يمدح به باعتبار منشأهما. أعني التجرّد فإنّ المدح بهذا الطريق شايع في مجاري العادات.[370] ولم يرد أن سلب الممتنع عنه تعالى مطلقا[371] مما يمدح به بل أراد سلب الممتنع الذي لا[372] يكون المعدوم وما لا يكون له شرف ومنزلة في العقول شريكا له فيه[373]. ولا شك أن نفي الشريك في الوجوب ليس ممّا يشترك فيه شيء. وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرد ليس فيه اشتراك شيء ليس له شرف الشبهة الثانية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلّا استعظمه وذلك في ثلث آيات: الأولى: ﴿**وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّا كَبِيرا**﴾. [الفرقان:25\ 21] ولو كانت الرؤية ممكنةً لما كان طالبها عاتيا مجاوزا للحدّ مستكبرا رافعا نفسه إلى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك نازلا منزلة طلب ساير المعجزات.

والآية الثانية: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَة فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾. [البقرة:2\ 55] ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤالها في الحال. الآية الثالثة: ﴿**يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَة فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْۚ**﴾ [النساء:4\ 153].

---

[363] — أ: (جهة).

[364] — أ: (اتصاف بكونه).

[365] في أ: منكشف ظاهر.

[366] شرح المواقف للجرجاني، 8\157.

[367] — أ: (حصل).

[368] الكشاف للزمخشري، 2\45.

[369] في أ: هذين.

[370] + أ: (هذا وعلم انه).

[371] + أ: (ليس مما يمدح به حتى يرد انه يمدح بامثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقه).

[372] — أ: (لا).

[373] في أ: (في ذلك).

سمي ذلك السؤال ظلما وجازيهم[374] به في الحال بأخذ الصاعقة. /[و73] ولو كان الرؤية ممكنة لكان سؤالهم هذا سؤالًا عن معجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب.

والجواب؛ إن الاستعظام إنما كان بسبب أنهم سألوا ذلك تعنّتا وعنادا، لا يطلب الحق ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى. واستكبر إنزال الكتاب[375] في الآية الثانية مع أنهما ممكنان ويحتمل أن يكون ذلك الاستعظام لطلبهم في الحال. ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا. ويحتمل أن يكون ذلك لكون سؤالهم ناشيا من اعتقادهم بأنه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة. والجهة والشبهة[376] الثالثة من تلك الشبه ﴿**لَن تَرَىٰنِي**﴾ [الأعراف:7\ 143] فإنّ "لنْ" للتأبيد. وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره بالإجماع. والجواب إنّا لا نسلم إنّ "لن" ههنا للتأبيد بل هو للنفي المؤكّد في المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا**﴾ [البقرة:2\ 95] أي: لن تمنوا الموت. ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلّص عن العقوبة سلمنا كونه للتأبيد ولكنّ المراد التأبيد العرفيّ. فإنّ لفظ مادام وأبدا ربما يُستعمَل في الاستمرار زمانا طويلا فكذا "لن". ويدل عليه الأدلة الدالة على وقوع الرؤية.

والشبهة الرابعة منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ** /[ظ73] **من وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ**﴾ [الشورى:42\ 51] حصر تكليمه للبشر في الأشياء الثالثة. وإذا لم يره من يكلّمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا. وإذا لم يره هو اصلا لم يره غيره أيضا إذ لا قائل بالفصل.

والجواب إنه يحتمل أن يكون المراد حصر التكليم في الدنيا في هذه الثلثة أو نقول يجوز أن يقع الرؤية حال التكليم وحيا إذ الوحي كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية فلا دليل فيه على ما ذكروا اصلا.

قد وقع فراغ بنان البيان. وأسنان إلا قلام عن نظم ما جمعت من الفرايد. ورقم ما سمعت من الفوايد. مع توزّع البال. وتشتّت الأحوال. وتفاقم الاهوال. وتتابع الافزاع بالغدوّ والاصال. وتزاحم الموانع والعوايق. وتكاثر القواطع والصواعق. وتواتر حوادث اورثت الطبع ملا لا. واخاطر كلا لا. لكنّ الله جلت حكمته قد وفّقنا للإتمام. وحقّق لنا الفوز بهذا المرام. ونسأل الله التجاوز عن خطرات الأوهام. والعفو عن سقطات الكلام. وهفوات الأقلام. وأن يهب لي خاتمة الخير. ويقيني مصارع السوء. ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد. ولا يفضحني بها على رؤس الاشهاد. ويحلّني دار المقامة من فضله. بواسع طوله. وسابغ نوله. والحمد لله المفضل ذي الانعام. /[و74] والصلوة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام. وعلى آله المبَجَّلين. وأصحابه الغر المحجلين.[377]

---

374 في أ: وجزاهم.

375 في أ: الملائكة.

376 — أ: (والشبهة).

377 + ل: قد وقع الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسع مئة. | + أ:(تم الكتاب بعون الوهاب)

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı Soyadı	Seyhun SARP		
Doğum Yeri ve Yılı			
Medeni Durumu			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Orta Seviyede Arapça ve İngilizce		
Öğrenim Durumu	**Başlama/ Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lisans	2012	2017	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2018	2021	RTE Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum		**Başlama Tarihi**	**Ayrılma Tarihi**
Diyanet İşleri Başkanlığı		2013	Halen Devam Ediyor
İletişim			